



U12159

P

Ded. 15-1-03

Title - KHAHALAAT.

Author - Sultan Ahmad

Publisher - Rife, Dam Steam Press (Lahore).

Date - 1907.

Pages - 340

Subjects - Urdu Adab - Magazines.

۲۹  
کل اُنْتِس مَضَامِنِ یَیْنِ

# خیالات

یعنی

مجموعہ مضامین مختلفہ

جو  
وقفاً فوقاً ملک کے مشہور رسائل میں

خان میرزا سلطان احمد اسٹریٹسٹ کمشنر

بندوبست میانوالی کی جانب سے

شائع ہوتے رہے

جون ۱۹۰۷ء

مطبوعہ رفاه عام سٹیم پریس لاہور

قیمت فی کاپی ۱۰۰



# خیالات

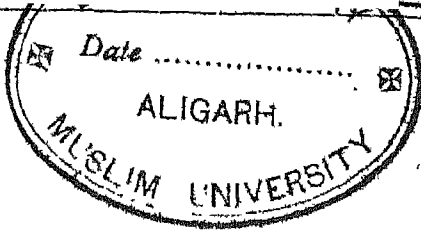
کیا ہے ؟

اس میں وہ چند مضامین ہیں جو وقتاً فوقتاً ملک کے مندرجہ ذیل مشہور و معروف رسائل میں زیب اشاعت پاتے رہتے ہیں : مخزن دکن ریویو، زمانہ، اردوئے معلیٰ، تہذیب، رسالہ عصر جدید، اب یہ مضامین جداگانہ اور مستقل طور پر اس واسطے نہیں شائع کئے جاتے کہ ان میں کوئی خصوصیت یا وہ اغلاط و اذیہ و اسقام سمیہ سے محض منسوخ اور برہا ہیں بلکہ انکی یہ جداگانہ اور مستقل اشاعت محض یہ یادگار ان رسائل محترمہ و صحائف معترفہ کے کیجاتی ہے کہ جنہیں نہیں کسی کسی اشاعت میں شرف انداز مل چکا ہے اگر ہم یہ مجموعہ بنام نامی رسائل بلاؤیڈ میسریت کرنے کی جرأت کریں تو یہ کچھ بے موقعہ اور بے جا نہ ہو گا۔

ہدیہ ماتنگ دستاں را بہ چشم کلم میں

از مروت بر سر خوان تھی سرپوش باش

یکم جون ۱۹۰۷ء سلطان احمد علی عثمانی نوالی نچیل



# ۱۔ اخلاق - مذہب - قانون

۸۸  
۴۰

CHECKED-2002

اُن حکومتوں اور طاقتوں کے سوا جو انسانوں کی اپنی تجربہ سے ترتیب دی گئی ہیں اور جنہیں شخصی یا جمہوری حکومتیں کہا جاتا ہے۔ اور بھی ایسے چند ضابطے ہیں جنہیں ایک جامع حکومت یا جامع طاقت کہا جاسکتا ہے۔

جیسے شخصی اور جمہوری طاقتیں یا حکومتیں کسی نہ کسی ضابطے یا اصول کی تابع ہوتی ہیں ایسے ہی چند ضابطے بھی کوئی نہ کوئی اصول یا منحرج رکھتے ہیں منجملہ اُن کے اکثر سے لوگ آشاہیں اور اکثر سے نا آشنا گوگل یا بعض افراد ایسے چند ضابطوں سے ناواقف اور ناآشاہی ہوں تاہم اُن کے تصرف اور دخل قبض سے باہر نہیں ہیں۔

انسان بسا اوقات جن طاقتوں یا جن اثروں سے انکار کرتا ہے۔ دراصل وہ اُس پر غالب اور موثر ہوتے ہیں۔ اُسکا انکار یا تو تجاہل عارفانہ ہے اور یا ایک غریب وہ قیاس بہ نسبت مریض ڈاکٹر کے دریافت کرنے پر گہا کرتے ہیں کہ بلا کسی اندرونی یا خارجی عارضے کے یہ عارضہ عارض ہو گیا ہے۔ لیکن اُن کا ایسا کہنا بسا اوقات غلط ثابت ہوتا ہے۔ جب ہم دنیا جائے اسباب مانتے ہیں تو کوئی محفل یا کوئی اثر بغیر سبب کے نہیں ہونا چاہئے۔

جن جن ضابطوں کی جانب ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے اُن میں سے نوع انسان

سبب سے واقعات اور کیفیات ہیں کہ جنکا وقوعی یا حدوثی سبب ہم معلوم نہیں اور ہم نہیں جانتے کہ اس واقعہ یا کیفیت کا ظہور کیونکر ہوا اور موجود کیسے عمل میں آیا۔ دراصل ہمارا علم نہایت محتاج اور محدود ہے اگر ہمارا علم محتاج اور محدود نہ ہوتا تو شاید یہ فتوے دیدیتے کہ دنیا کا کوئی کام بھی بغیر سبب کے نہیں ہوتا ۱۲

کے متعلق تین ضابطے زیادہ تر مشہور اور سراج ہیں +

الف۔ اخلاق۔

ب۔ مذہب۔

ج۔ قانون۔

ان تین ضابطوں کی تمام انسانی گروہوں پر حکومت اور تصرف ہے کوئی قوم اور کوئی ملک ان ہر سہ ضوابط امدان کے اثر سے خالی نہیں کوئی سالک اور کوئی نئی قوم لے لو ان تینوں میں سے کسی نہ کسی شق سے متعلق ہوگی۔ یہ جذبات ہے کہ کسی مقام میں یہ ہر سہ ضابطے مکمل ہوں اور کسی میں نامکمل۔ کسی میں ان کی بنیاد احسن جوہ پر مبنی ہو اور کسی میں ناقص پر۔ ان ہر سہ ضوابط کی کوئی نہ کوئی غرض ہوتی ہے یا یہ کہ ان ہر سہ کا کوئی نہ کوئی نتیجہ ضرور ہونا چاہئے۔ جب یہ سوشلزم تو ضروری ہے کہ ان کے آثار ہوں۔ اور ان آثار سے کوئی قوم خاص اوصاف یا خیالات سے متصف سمجھی جاوے۔ ہر فرد قوم یا ہر مجموعہ قوم کی نسبت یہ بحث کیجا سکتی ہے کہ +

الف۔ اُس کی حالت مذہب اور سلیم ہے +

ب۔ اُس کی حالت تین بین ہے +

ج۔ وہ اکثر امور اور اکثر شرائط میں گری ہوئی ہے +

دوسرے الفاظ میں ان حالات کی تعبیر یوں بھی کیجا سکتی ہے +

(۱) ایک قوم وحشت سے ہٹ کر بہت دُور جا رہی ہے +

(۲) کچھ وحشت میں ہے اور کچھ اُس سے دُور +

(۳) سراسر وحشت میں ہے +

یہ سوال کیا جائے گا کہ

سہ کبھی ان میں کو کسی فرد کی کسی قوم اور کسی ملک پر جداگانہ حکومت ہوتی ہے اور کبھی ہیئت مجموعی سب افراد ان کے زیر نگین ہوتے ہیں۔ کبھی ان میں فی الجملہ اتحاد ہوتا ہے اور کبھی فی الجملہ لفاق۔ کبھی ان میں تیز تیز ترقی ہو اور کبھی نہیں اس غیبی کو ملا دیا جاتا ہے کہ نمایاں فرق اور نمایاں تیز ترقی نہیں ہوتی۔ اور ایک ہی نام تعیین کیا جاتا ہے ۱۲

”کیا کوئی فرد قوم یا مجموعہ صرف وجودِ اخلاق سے ان اوصاف سے متصف ہو سکتا اور بوجہ عدم وجودِ اخلاق ان اوصاف سے دور جا پڑتا ہے“

یا۔ ”مذہب ان سب امور کا حامی اور چامع ہے“

یا۔ ”معاذ اللہ ان کا سودا اور سرچشمہ ہے“

یا۔ ”یٹینوں بیہیئت مجموعی عامل ہیں“

قبل اس کے کہ ہم ان میں سے ہر ایک صورت کی نسبت بحث کریں یہ دکھانا چاہیے ہیں کہ علی اعتبارات اور مؤثرہ حالات کے اعتبار سے ان تینوں میں کیا کچھ فرق ہے۔ یا ان کی جدا گانہ تعریفیں کیا کیا ہیں۔ یا ان میں کوئی نسبت ہے۔

اخلاق سے وہ حالت یا وہ طاقت مراد ہے یا اخلاق وہ فلسفہ ہے جس سے انسان اپنے قوائے طبعی کے صحیح استعمال کا طریقہ سیکھتا اور ان امور یا باتوں سے آگاہی پاتا ہے جو اسے خود اپنی ذات یا اغیار کے مقابلے میں موجودہ ہستی یا زندگی میں آسائش۔ راحت۔ مسرت۔ عزت۔ اعتبار کی حیثیت سے عمل میں لانا ضروری یا لازمی ہیں یا اخلاق وہ شریعت اور وہ قانون ہے جو اس کی قوت ضمیری سے ترتیب پاتا ہے۔

مذہب وہ قانون ہے جو باحفاظ اخلاق یا تصرفات ضمیری ایکل علی طاعت علتِ اعلیٰ کے منشا اور ذاتِ تک انسان کی رسائی کرنا چاہتا اور ان ہدایات سے آگاہی بخشتا ہے۔ جو اس منزل تک اس کی رہنما ہو سکتی ہیں +

قانون وہ ضابطہ ہے جو کسی سوسائٹی یا حکومت یا جماعت سیاسی کی جانب سے اُن امور اور اُن اغراض کی تکمیل اور احفاظ کے واسطے ترتیب دیا جاتا ہے جس سے کسی سوسائٹی۔ کسی حکومت اور کسی جماعت سیاسی کے قواعد احکام۔ رسم و رواج و

سلوک۔ طرح لوگ ہمیشہ اور مسرت میں فرق نہیں کرتے ہمیشہ کو مسرت اور مسرت کو ہمیشہ سمجھ لیتے ہیں۔ اسی طرح خوش خونی اور اخلاق میں بھی تیز نہیں کیجاتی جو لوگ خوش خونی میں ملکہ و فکرت و تہا نہیں کیا جاتا ہو کہ وہ بڑے با اخلاق ہیں حالانکہ اخلاقی حلقہ سے بہت دور ہوتے ہیں۔ خوش خونی اخلاق کا مراد نہیں ہو۔ خوش خونی ایک خوش مزاجی سے زیادہ ایک عادت ہو۔ خلاف اس کے اخلاق وہ طاقت یا وہ فلسفہ ہے جو قوت ضمیری کو بہت کچھ نسبت دیکھتا ہے۔

حقوق مسلمہ کی حفاظت تکمیل - مگر انی تقسیم - مادیل - انتقال یا پاجائی اور ترمیم یا تبدیلی  
عمل میں آتی ہے۔

ان ہر سہ شقوق میں نسبتاً کچھ نہ کچھ نسبت پائی جاتی ہے۔ گو فلسفہ اخلاق مذہب  
کی تعریف میں نہیں آسکتا۔ لیکن مذہب کے مسلمات یا اغراض میں سے اکثر مسلمات  
اور اکثر اغراض کی تعلیم دیتا ہے اور ان کا حامی ہے۔ اسی طرح مذہب بہت سے  
اصولوں اور اغراض اخلاقی کا موجد اور حامی ہے۔ قانون اُس حد تک اخلاق اور مذہب  
کا نتیجہ کرتا ہے جہاں تک اُس کے اپنے اغراض قائم رہتے نظر آتے ہیں۔ گو یا قانون  
میں خود غرضی خود پرستی اور خود ستائی اور خود حفاظتی بہت ہے۔ قانون اپنی حفاظت  
خود بھی کرتا ہے۔ اور اپنے ماننے والوں سے یہ بھی چاہتا ہے کہ وہ بھی اُس کی حفاظت  
اور تعظیم کریں۔ قانون کا نہ ماننا اُس کی حفاظت اور تعظیم نہ کرنا ہے۔ اخلاق اور مذہب  
خلاف اس کے یہ تعلیم دیتے ہیں کہ وہ اپنے حامی اور حافظ آپ میں وہ بذاتہ قائم اور  
موجود ہیں۔ ان کا قیام اور ان کی موجودگی یا ان کی تکمیل اور آمد بذاتہ قائم ثابت ہے۔  
ان کے ماننے اور ان کی تعظیم کرنے سے لسنے والوں کی وقعت اور حرمت میں ترقی ہوتی  
ہے اور نہ ماننے سے ان کی اپنی وقعت اور حرمت میں فرق آتا ہے۔

۱۔ نفس اخلاق میں تبدیلی نہیں ہوتی ہے کیونکہ وہ یقینات کا درجہ رکھتا ہے۔ قانون اپنی وضعین کی تبدیلی یا اغراض  
وضعین کی تبدیلی کو ترمیم پذیر ہے۔ اخلاق کی بنیاد یقینات اور مسلمات قطعی پر ہے۔ خلاف اس کے قانون کی  
بنیاد اغراض وضعین اور قیام وضعین اور رعایا اور اجزائے حکومت کے رسم و رواج اور خیالات یا حالات موجودہ پر بہت  
کچھ انحصار رکھتی ہے۔ قانون اپنی بھی منہ اتنا ہر اور دوسروں کی ماننا بھی ہے۔ اُس کا وجود اور قیام اپنی ذات پر بھی تو  
ہے۔ اور دوسروں کی ذات پر بھی اس کی بہت بہت کچھ انحصار رکھتی ہے۔ قانون ان اغراض کا بھی کفیل یا وکیل ہوتا ہے۔  
جو پولیٹکس کے اغراض کہے جاتی ہیں کوئی قانون ان اغراض سے خالی نہیں ہوتا۔ اخلاق اور مذہب پولیٹکس بہت  
کم مناسبت رکھتے ہیں جو پولیٹکس کے اغراض بھی تغیر پذیر ہیں اور قانون بھی بہت کچھ تغیرات رکھتا ہے۔ اس واسطے  
ان دونوں میں مناسبت کا ہونا ضروری تھا۔ اکثر اوقات پولیٹکس کے اغراض اخلاقی کش اور کافر مذہب ہوتے ہیں  
اور وقت پرستی میں تشاق لیکن اخلاق اور مذہب بہت کم ایسے راہوں سے گذرتے ہیں ۱۲

اس بحث میں ہمارا رائے سخن اس طرف ہے کہ کوئی فرد یا مجموعہ قوم تعظیم یا تعلیم اخلاق کے ان اوصاف سے متصف ہو سکتا ہے۔ جو ترقی اور تہذیب اور پاکیزگی کا موجب یا سر بانیہ ہیں۔ یا مذہبی پابندی سے یا ذوقی قیود سے۔ یا ان تینوں کی تکمیل اور تعظیم سے۔ اگر یہ کہا جائے کہ قانون کی تعظیم یا تسلیم اور تعمیل سے کوئی قوم یا فرد قوم عمدگیاں حاصل کر سکتا ہے۔ یا کوئی قوم ایک مہذب اور ترقی یافتہ قوم بن سکتی ہے۔ یا قانون کی حمایت سے کسی قوم میں انارنیک پیدا ہو سکتے ہیں۔ سو یہ ایک ایسا ناکما فلسفہ ہے۔ جو کسی صورت میں بھی نتیجہ خیز نہیں۔ قانون جموں پر حکومت کرتا ہے نہ کہ دلوں پر فیصدی دس آدمی بھی قانون کی حیثیت ایک عمدہ قانون ہونے کے تعظیم نہیں کرتے ہیں گو کوئی قانون جہشت ایک قانون ہونے کے بناء کتنا ہی اچھا ہو لیکن اس کی حکومت اور نگرانی اغلاط اور استقام سے خالی نہیں ہوتی۔ قانون دانوں اور دوزاندیشوں کے قبضے سے نکل کر تسلیم کے واسطے جاہلوں کے ماتھے میں دیا جاتا ہے۔ قانونی میلان میں تاویلات کی ایک دوسری حکومت ہو۔ جو اس کی صلیت اور حقیقت پر خوفناک صلے کرتی ہے۔

قانون بیشک یہ حکم دیتا ہے کہیں ملزموں اور مجرموں کا حامی نہیں ہوں لیکن اس کے ساتھ ہی اس کے حلیے میں لکھا ہوتا ہے۔ ”اگر تم مجھ سے بچ سکتے ہو تو میں تمہیں کوئی مؤخر نہیں کرونگا۔“ چونکہ قانون پر شکوک اور ادا ام کی سخت حکومت ہے اس واسطے وہ ایسا کہنے کے لئے مجبور ہے۔

قانون لوگوں کے پیچھے پیچھے چلتا اور ان کی پیروی کرتا ہے۔ جو لوگ یا جو قومیں قانون کی تعظیم اور حمایت نہیں کرتیں ان کے گھروں اور ان کی عداوتوں میں قانون اپنی اتنی چھوڑ کر ان کے رنگ میں رنگا جاتا ہے۔

قانون کی یہ غرض نہیں ہے کہ لوگوں اور محکموں کا اپنے تئیں ایک اخلاقی حکم

سلا یہ اس واسطے کہ دراصل کسی سیاسی یا حکومتی قانون میں بنا تہ کم کی صداقت اور درست نہیں ہے۔ ان کا مراد اخلاقی اور مذہبی عکس ہوتا ہے اور یا لوگوں کے رواجات اور موجودہ نظام سے انہ کیا جاتا ہے۔

جب لوگ بدل جاتے ہیں تو قانون بھی ان کی پیروی کرتا ہے ۱۲

ثابت کرے بلکہ یہ ایک خاص اُسرے میں اُن خاص غراض سے امن و امان قائم رکھے جو اُس کی حدودِ حکومت میں ہے۔ قانون ایک چوکیدار یا ایک ہوشیار محافظ ہے۔ اُس کا فرض حفاظت کرنا ہے۔ نہ یہ کہ جن کے گھروں کی حفاظت کرتا ہے۔ اُن میں کیا کچھ بھرا ہے۔ سیاسی تاریخین بتلاتی ہیں کہ کوئی قوم محض قانون کی طفیل کبھی مہذب اور شائستہ نہیں ہو سکتی۔ سیاست قانون یا جیل کی فہرستیں اور جرائموں کی مثالیں۔ سزاؤں کے کاغذات یا احکام و ضاحت سے جلا سکتے ہیں کہ قانونی شروط یا قیود سے لوگوں میں شائستگی اور صلاحیت کہاں تک آتی ہے اور لوگ کس درجے تک قانونی مواد سے صلح پانیک بننے کی کوشش کرتے ہیں۔ جب کوئی خارجی قوم کسی دوسری قوم اور دوسرے ملک پر حکمران ہوتی ہے تو قانون کی نئی بنیاد رکھتی ہے۔ جو اس امر کا ثبوت ہے کہ لوگوں کی اصلی صلاحیت کی خاطر قانون نہیں بنایا جاتا۔ بلکہ حکومت جدید کی پابجائی اور استحکام کی خاطر۔ اگر چند امور صلاحیت کے بھی اُس میں شامل ہوتے ہیں تو وہ اُس کی اصلی غرض فوت نہیں ہونے دیتے ایک حکیم سے پوچھا گیا تھا:-

”لوگ قانون سیاسی کی جانب کب رجوع کرتے ہیں یا کن لوگوں میں سیاسی فہم کی حرمت ہوتی ہے؟“

حکیم موصوف نے کہا کہ:- ”آہنی لوگوں میں سیاسی قانون کی حرمت اور تعظیم ہوتی ہے جو خلاق حکیم اور مذہبی قانون سے فی الجملہ دور جا پڑتے ہیں۔ جن قوموں کے اخلاق اچھے ہیں اُن میں سیاسی قانون محض سیکار ہے۔“

جو چور یا جڈا کو صرف اس ڈر سے چوری نہیں کرتا اور ڈاکا نہیں مارتا کہ قانون اس کا حامی نہیں ہے

۱۵ ہمارے ہندوستان میں برٹش قوانین کی کمی نہیں ہے۔ آئے دن کوئی نئی قانونی جاری ہو ہی رہا ہے۔ کیا ان قوانین سے فوجداری اور دیوانی مالی تنازعات میں کمی آگئی ہو؟ جیلخانوں کی سالانہ رپورٹیں اس اظہار کیلئے ایک کافی ضمانت ہیں کہ خلاف صلاحیت دن بدن جرائم اور مجرموں کی تعداد میں ترقی ہو۔ جو اس کا زندہ ثبوت ہے کہ قانون سیاسی اصلی صلاحیت کا حامی یا کفیل نہیں ہے۔ قانون سیاسی منوی امور اور مجرمیات کی باز پرس نہیں کرتا لیکن اخلاق، اس پر بڑھ کر مذہب منوی امور اور مجرمیات کی بھی باز پرس کرتا ہے ۱۲

ہے دراصل وہ اگرچہ عملاً چوری ادا کو نہیں ہے لیکن خیالاً یا تیشاً چور ہے۔ چونکہ قانون سیاسی  
 نیتوں پر حکومت نہیں کرتا۔ اس واسطے لوگوں کے دل درست نہیں کر سکتا +  
 اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ ہم میں صلاحیت اور تہذیب کی روح پھٹکے اور ہم ترقی یافتہ  
 قوموں کی طرح ہو جاویں تو اسکا علاج یہ نہیں ہے کہ ہم قانون سیاسی کی حمایت میں  
 آجادیں۔ بلکہ یہ کہ بوجہ اخلاقی اور مذہبی حمایت کے قانون سیاسی سے ہمیشہ کیواسطے  
 سبک دوش ہو جاویں۔ جب قانون سیاسی ہیں کچھ سکھائے تو ہم اُسے جواب میں کہیں۔  
 ”آپ کی مہربانی۔ ہم آپ کی کوئی ضرورت نہیں جب آپ کی حمایت خود اپنے میں  
 ہی نہیں بچاتی تو ہمیں کیا بچا سکیگی۔“

ایک پورا نامقولہ ہے:- ”جو قانون سیاسی کو مد نظر نہیں رکھتا ہے وہ حکومت کرتا ہے۔“  
 مطلب اس کا یہ ہے کہ وہ حکومت کی دست برد سے محفوظ یا مومن رہتا ہے۔  
 اس سے زیادہ تر مثر یہ قول ہے جو اخلاقی قوانین اور مذہبی قیود کی عزت کرتا ہے وہ قانون  
 سے بالکل مستغنی ہو جاتا ہے۔ اور حکومت کی اُن ضوابط سے حریت اور عزت کرتا ہے جو  
 اسکا حق ہیں۔ لوگ کہیں گے وہ کونسا اخلاقی مجموعہ ہے جس کی ہم تعظیم اور عزت کریں۔  
 آیا اُس کا وجود کتابوں اور بعض سائل میں ہے یا لوگوں کے سینوں اور دماغوں میں تلاش  
 کریں۔ اُن میں اختلاف ہے جیسے کہ مذاہب میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ خلاف اس کے قانون  
 سیاسی میں وقت مقررہ کے واسطے ایسا اختلاف تو نہیں۔ میں کہتا ہوں نہ کتابیں ڈھونڈو۔  
 نہ رسائل کی گھر ڈھونڈیں شامل ہو۔ نہ سینے ٹٹو اور نہ دلوں کو جانچو۔ نہ دماغوں میں چھان بین  
 کرو اور نہ ادھر ادھر ٹھیکو۔ اخلاق کی کتاب کشادہ ہے۔ اور تمہارا سے دل ہی سے اُس کی  
 بنیاد پر ہی ہے۔ اگر تم غور کرو گے تو تمہارا اپنا دل ہی تمہارا سے لئے ایک مہربان اُستاد کا کام  
 دیگا۔ کیا جب کبھی تم نے کوئی بد ارادہ کیا ہے اُسوقت تمہارا سے اندون سے کوئی مزاحم  
 صدا نہیں آئی۔ سچ کہو گھڑی کی طرح کتنی دفعہ مک ٹمک کی آواز آئی تھی یہی اخلاق سبق ہے

سچا ترقی سے مراد محض دولت و ثروت نہیں ہے۔ بلکہ وہ حالت ہے جو دلوں پر نیکی اور صلاحیت سے حکومت  
 کرتی ہے جو دولت مند ہی اور افلاس دونوں میں طمانیت بخش ہوتی ہے ۱۳



جو تمہیں ہر گھڑی مل رہا ہے۔ دینی اَلْفَنَسْکُمْ اَفَلَا تَتَّبِعُوْنَ۔

اس کے سوائے قدرت نے تمہارے سامنے ایک اور نظارے کی کتاب کھول رکھی ہے اُسے غور کی نگاہوں سے دیکھو۔ اخلاقی فلسفہ اخلاقی کتابیں تمہارے ہی افعال اور اعمال کا پتھر ہیں۔ تم جو کچھ کرتے ہو ایک فلسفی انہیں ایک ضابطہ کی صورت میں لا کر با اعتبار سود مند اور ناسود مندی کے تمہیں دکھاتا ہے \*

اخلاقی فلسفہ تمہیں نہی فلسفے سے مستغنی نہیں کرتا۔ بلکہ وہ نہی فلسفے کا حامی اور پیرو ایسے ہی مذہب بھی اخلاقی فلسفہ اپنے میں لئے ہوئے ہے۔ جب قومیں اور افراد قوم اخلاق سے گر جاتے ہیں۔ اور اُن میں اخلاق کی وقعت حُرمَت باقی نہیں رہتی۔ تو اُس کا نتیجہ یہی نفرت ہوتی ہے۔ مذہب اخلاق میں سوائے اس کے کچھ اور پیشی نہیں کرتا ہے۔ کہ اخلاقی فلسفہ اُس حالت میں بہم وجہ قابل حُرمَت و قابل تعظیم ہے۔ جب اس میں وجہ و باری جو عظیم ہو۔ اخلاق ضمیر سے نشوونما پاتا ہے۔ اور اُس کا آورہ بھی ہے۔ کوئی ضمیر جو باری کے خیال سے مستغنی نہیں ہے۔ ہر ضمیر اُس پر شاہد ہے۔ ضمیر ہی نہیں بلکہ ساری مخلوق اُس کی ضرورت اور وجود کو ثابت کر رہی ہے۔ جسے ساری مخلوق معرضِ ظہار میں لا رہی ہے۔ وہ ایک چھوٹے سے ضمیر میں دلچست کیا گیا ہے۔

پر تو حُسنِ نہ گنج در زمین و آسمان

در جویم سینہ حیرانم کہ چوں جا کردہ

یہ مطلب نہیں کہ اخلاقی فلسفہ میں خدا کا ذکر نہیں ہے۔ یا وہ اُس سے منکر ہے۔ بحث یہ ہے کہ جب بالخصوص خدائی طاقتوں اور خدائی اوصاف کی حیثیت سے اخلاق کی نسبت بحث ہوتی ہے تو اُسے مذہب کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ورنہ مذہب اور اخلاقی فلسفہ دو نہیں ہیں۔ اگر کبھی اُن میں مناسبت پیش کی جاتی ہے۔ تو وہ مبلغِ علم کا تصور ہے۔ بلکہ حیثیتِ حقیقتِ الٰہیہ کی ہے کہ کہا جاتا ہے کہ مذہب کی کیا ضرورت ہے کیوں اُس کی پابندی کیجاوے

۱۔ ہم اس مضمون پر بحث نہیں کیجئے کہ مذہب کی ضرورت کہاں تک ہو۔ اور خود انسان کی قوتِ ضمیری ان کا اس ضرورت کی طینت کو پہچانی دیتے ہیں اس ضرورت کی بابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہی بات ہے کہ اعداء فرشتے نہیں سمجھتے ۱۲

تو دوسرے الفاظ میں اس کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ کیوں اخلاق کی پابندی کیجاوے۔ اُس کی کیا ضرورت ہے۔ اگر ہم کہیں کہ کیا اخلاق کی ضرورت نہیں ہے تو ہر کہہ دے کہ اُٹھیں گے کیوں ضرورت نہیں۔ سخت ضرورت ہے۔ صرف الفاظ کے ایر پھیر سے دراصل مذہب سے انکار کیا جاتا ہے۔ یا اُس کی کوئی ضرورت نہیں سمجھی جاتی۔ ورنہ سب اُس کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ سب کی خواہش ہے کہ آزاد ہو جائیں۔ اور کوئی پابندی نہ رہے۔ لیکن یہ بہت مشکل ہے جو اپنے تئیں آزاد سمجھتے ہیں وہ قید مذہب یا قید اخلاق سے نکل کر اور بھی ناگفتہ بہ مشکلات میں پھنس جاتے ہیں۔ کیا کوئی شخص اُس دنیا میں آزاد مطلق ہے؟ کوئی نہیں۔

کیا کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ میں پابند نہیں ہوں۔ کوئی نہیں۔

آدروں کا تقید اور پابندی جدار بنے دو اپنی رائے کی پابندیاں ہی دم نہیں لینے دیتیں خیالات اور آرزو کی پابندی یا قید کیسی خوفناک پابندی یا قید ہے۔ پہلے اس سے رائی کا پردانہ لے لو پھر اخلاق اور مذہب کی پابندی سے نکلنے کی کوشش کرنا۔

تو کارنر میں رائے کو سختی

کہ با آسماں ہم پر دشمنی

کوئی قوم اور کوئی فرد قوم اس وقت تک ترقی یافتہ نہیں کہلا سکتا جب تک اُس کے اخلاق درست نہ ہوں۔ اور کوئی اخلاقی نصاب اس وقت تک با حُرمت نہیں سمجھا جاسکتا جب تک کہ اُس میں مذہبی رُوح نہ ہو۔

تعلیم ایک روشنی ہے لیکن جب تک یہ روشنی اخلاقی منابر اور مذہبی معابر پر نہ پڑے اور اُن سے احساس کر کے نہ آئے تب تک اسے وہ کمال نہیں حاصل ہو سکتا جس کی ضرورت ہے۔

تعلیم قواعد کا مجموعہ ہے اور اخلاقی باتیں عمل ہیں۔ صرف علم کام نہیں دے سکتا۔ عمل کی سخت ضرورت ہے۔ سوچو اور سمجھو سیاسی قانون نے تمہارے افکار اور اعمال کی کہاں تک درستگی کی ہے۔ اور تمہارے ذہنی نظائر نے تمہارے دیگر اہل عین

پر کیسا اثر ڈالا ہے۔ ہم میں سے ایک دوسرے کے واسطے ایک نظیری قانون ہے۔  
کیا اس صورت میں ضرورت نہیں کہ ہم میں اچھی نظیریں پائی جاویں؟

## ۲۔ ہستی کے دو پہلو

بقول ایک فلاسفر کے انسان کے واسطے مطالعہ کے لئے کوئی شے انسان  
سے بہتر نہیں ہے۔ اچکے قریب قریب ان الفاظ میں بھی یہ مضمون ادا کیا گیا ہے۔  
من عرف نفسه فقد عرف ربه۔ اس فقرہ میں عرفان نفسی عرفان ربی سے مشروط  
کیا گیا ہے اس اشتراط سے اس امر پر روشنی پڑتی ہے کہ اپنی ذات کا عرفان مستلزم  
عرفان ذاتِ غیر ہے یا یہ کہ سب سے اول اپنی ذات کا عرفان لازمی ہے۔  
ہماری ہستی کے دو حصے ہیں۔

(۱) خارجی

(۲) وجدانی

گو بناوٹ اور ساخت میں یہ دونوں حصے جدا جدا ہوں لیکن بظاہر بلحاظ ترکیب  
اور تالیف جدا گانہ نہیں ہیں ایک حصہ کو دوسرے حصے سے ایک تعلق اور تالیف ہے  
بظاہر حالات ہمیں کہنا پڑتا ہے کہ ایک حصہ بغیر دوسرے حصے کے قائم نہیں رہ سکتا یا ایک  
حصہ کا قیام دوسرے حصے کے ثبات اور قیام پر موقوف ہے، لیکن درحقیقت یہ دونوں  
حصے باوجود اس لطیف تالیف اور ترکیب کے بھی جدا گانہ ہیں؟

جس طرح آنکھ بغیر روشنی اور ضیاء کے محض ناکامل یا ناکارہ ہے اسی طرح بظاہر  
حالات ظاہری روشنی بغیر آنکھ کے بے مصرف ہے اگر ہم اس قوتِ باصرہ کو جو ہر ایک  
بصیر آنکھ میں پائی جاتی ہے ایک لمحہ کے لئے دائرہ چشم کے بغیر تصور کریں تو آنکھ کا کوئی

کامل وجود متصور نہ ہو گا اسی طرح اگر کسی آنکھ کو بغیر قوت باصرہ کے ذہن میں لائیں تو اُس کا بھی وجود کا عدم ہو گا ایسے ہی اگر ہم اپنی ہستی کے خارجی حصہ کو وجدانی حصے سے الگ کر کے دیکھیں تو بظاہر حالات دونوں حصوں میں فتور پڑ جاویگا اور وہ سود مند ترکیب و ذریعہ حصوں کے اتصال سے حاصل ہے باقی نہ رہیگی +

باوجود اسکے جسطرح آنکھ سے روشنی جدا ہے اور وہ بجائے خود ایک اور طاقت ہے اسطرح ہمارا وجدان بھی بجائے خود ہمارے خارجی حصوں سے جدا کا نہ اور ایک علاحدہ طاقت ہے ہم نہیں کہہ سکتے کہ آنکھ سے روشنی دور یا جدا ہو کر کس طبقہ میں جالتی ہے یا کسی روشن طبقہ میں لجاتی ہے یا کسی ظلمت میں فنا ہو جاتی ہے +  
یہ وہ روشنی یا وہ ضیا ہے جو وجدانی روشنی سے کچھ بھی نسبت نہیں رکھتی کیونکہ یہ روشنی ایک عارضی روشنی کی تعلق ہے اور وجدانی روشنی اُس روشنی سے مکمل ہے جسے تقدس اور لازوال قیام حاصل ہے +

عارضی ضیا یا عارضی روشنی کا قیام اور نور بالعوارض ہے جب عوارض نہیں رہتے وہ بھی دور ہو جاتی ہے وجدانی ضیا یا وجدانی روشنی کو چند عوارض سے بھی تعلق رکھتی ہے لیکن وہ عوارض کے بعد بھی قائم رہتی ہے ہمارا خیال ہے کہ خارجی حصوں یا عوارض سے جدا ہونے کے بعد وجدانی روشنی یا ضیا کا محض فنا ہو جانا موردن نہیں جب ایک عارضی نور یا ضیا اپنے عارضی مرکز سے ہٹ کر ایک دوسری بڑی روشنی میں جالتی ہے گو وہ عوارض سے تعلق نہیں رکھتی لیکن ایک بڑی روشنی کے دائرہ کے قیام تک اُس کو بھی فنا نہیں تو کس طرح کہا جائے کہ وجدانی آفتاب کی روشنی اخیر پر کسی اعلا طاقت سے نہیں جالبے گی۔ یا اُس کا سفر کوئی خاص مرحلہ نہیں ہو گا جو لوگ قدیم عالم کے قائل ہیں وہ اگرچہ عوارض کا عدم مانتے ہوں لیکن ذات کا عدم نہیں مانتے ہر ایک قسم کی خارجی روشنی عارض بالعوارض ہے ذات یا عین ضیا سے خارج یا باہر نہیں ہیں کوئی وجہ نہیں کہ اپنے عارضی محل کے انفراق سے عین کو عدم لازم آسکے +  
یہ بحث جدا ہے کہ ایک عین کا انفراق محل کے بعد اتصال کس سے ہو گا یا ہونا چاہیے

ہم نے شروع میں کہا تھا کہ ہماری ہستی کے دو حصے ہیں خارجی اور وجدانی ان دونوں حصوں میں قدرت نے دو قوتیں ودیعت کی ہیں ایک کو ادراک خارجی کہتے ہیں اور دوسرے کو ادراک باطنی یا وجدانی۔

ادراک خارجی وہ ہے جو ظاہری حواس سے متعلق ہے ظاہری حواس کے ذریعہ سے ہم معلوم کرتے ہیں کہ عالم خارجی میں کیا موجود ہے یا کیا واقعہ ہوتا ہے۔ وجدانی ادراک سے ہم یہ معلوم کرتے ہیں کہ عالم باطنی یعنی عالم فکر میں کیا موجود ہے اور کیا واقعہ ہوتا ہے۔

یہ بات ثابت ہے کہ ہم حقیقتاً ایک علم حاصل کرتے ہیں کیونکہ ہم میں ایک قوت علیہ موجود ہے ادراک خارجی کی بابت زیادہ دلائل لانے کی ضرورت نہیں کیونکہ ہر شخص ہر روز حواس ظاہری کے ذریعہ سے ایک علم حاصل کرتا ہے اور یہ سلسلہ اس کی اخیر زندگی تک چلا جاتا ہے۔

قدرت نے ہمیں جتنی ظاہری حواس بخشے ہیں وہ اپنی اپنی جگہ نگار ایک سلسلہ سے کام کر رہے ہیں اور اپنے تئیں ایک قاعدہ سے مفوضہ ڈیوٹی پر موجود رکھتے ہیں یہ جدابات ہے کہ کبھی بیرونی حادثہ سے انہیں تفرقہ پڑ جاوے۔

حواس خارجی میں بنا یہ کوئی علم نہیں ہے البتہ قوت ادراک موجود ہے یا یوں کہتے کہ حواس ظاہری آلات حصول علم ہیں بجائے خود علم نہیں ہیں ناں نفس علم کے اعتبار سے معلومات میں داخل ہیں۔

ظاہری حواس کیا چیز یا کیسی طاقت ہیں۔

حواس ظاہری سے وہ چیز یا وہ طاقت مراد ہے جس سے ہم یہ معلوم کرتے ہیں کہ عالم خارجی میں کیا موجود ہے یا کیا واقعہ ہوتا ہے۔

حواس بجائے خود موجود ہیں جو موجود ہے وہ ایک معلوم ہے اس لحاظ سے حواس بھی داخل معلومات ہیں۔

ہم جو کچھ اپنے ارد گرد دیکھتے سنتے سونگھتے محسوس کرتے ہیں وہ ہمارے حواس

ظاہری کا ہی اور اک ہے اور اسی اور اک یا احساس کا نام آجداک خارجی ہے +  
 جو کچھ ہم اور اک خارجی کے ذریعہ سے حاصل کرتے ہیں وہ حواس ہی تک محدود نہیں  
 رہتا بلکہ ہمارے وجدان یا باطن سے بھی اُسے ایک تعلق بالیک نسبت حاصل ہے۔  
 اور جو کچھ ہمارے وجدان سے اُٹتا یا ہمارے وجدان میں موجود ہے خارج میں ہی اُسی  
 کافی الجملہ ظہور ہوتا ہے حواس ظاہری ہی اُس سے متاثر ہوتے ہیں +  
 ہم ایک عجیب دلکش آواز سنتے ہیں یہ ایک خارجی ادراک ہے جب یہ آواز ہمارے  
 دماغ اور دل میں پہنچتی ہے تو اُس سے دل میں ایک قسم کا سرور پیدا ہوتا ہے اور اُس سرور  
 کے ساتھ ہی ہمارے فکر میں ایک خاص توقع پیدا ہو کر ایک زالی حالت یا زلاساں  
 بندہ جاتا ہے +

خوبصورتی ایک خارجی اور موقت نظارہ ہے آنکھیں اُس کا عکس لیتی ہیں بغور  
 انعکاس دہاں ایک چوٹ لگتی ہے اور انسان بحرِ فکر میں ڈوب جاتا ہے۔ یہاں تک کہ بعض  
 اوقات بعض مضبوط دل انسانوں کے حواس ہی مختل ہو جاتے ہیں۔ نفس علیٰ ہذا۔  
 خارجی ذرائع یا خارجی حواس سے ہم جو کچھ حاصل کرتے ہیں وہ ہمارے حواس  
 معلومات یا کیفیات ہیں تو ایسے تمام معلومات یا کیفیات کو ہماری وجدانی طاقتوں اور  
 تصرفات سے ہی ایک خاص نسبت ہے اور وجدان نے ہی اُن سے اپنا حصہ حاصل  
 کیا ہے لیکن چونکہ اُن کا ذریعہ شروع سے حواس ہی رہے ہیں اسلئے انہیں حواسی  
 کہنا زیادہ تر موزوں ہے +

ہم جو کچھ بذریعہ حواس ظاہری حاصل کرتے ہیں وہ بلحاظ جداگانہ اعتبارات  
 کے مختلف ناموں سے موسوم ہے جب ہم چند ظہورات متواترہ یا واقعات متوالیہ کو  
 علم حاصل کرتے ہیں تو اُس کو تاریخ کہتے ہیں اور جب ہم قدرتی ترتیب اور ضابطہ خلقت  
 کو پاتے ہیں تو اُسے ایک نسبت سے نیچرل ہسٹری اور دوسری نسبت سے علم وجود  
 کہتے ہیں جب ہم اشیاء کے تعلقات اور موجودات کی باہمی نسبتوں اور علانی کو مشاہدہ  
 کر کے ایک ضابطہ میں لاتے ہیں تو ان کو ترتیب یا سلسلہ سیاست یا تمدن کہا جاتا ہے

اور آگے چلکر ہم اسی شاخ میں سے پولیٹیکل کمانی کا مسئلہ نکال لیتے ہیں +  
جب ہم مشاہدات اور خارجی اور اکات سے ایک تول دوسرے تول سے بلحاظ  
حد اقل مطالب منتخب کرتے ہیں تو اسے اصول انتخاب یا دوسرے الفاظ میں  
منطق کہتے ہیں +

ہم دیکھتے ہیں کہ پتھر جب اوپر پھینکا جاوے تو ہمیشہ نیچے گرتا ہے وہاں اوپر  
چڑھتا ہے موسم بہار میں پتیاں نکلتی ہیں اور موسم خزاں میں گر جاتی ہیں اس مشاہدہ  
سے ہم علوم اور فنون کی کئی ایک اوقیستہ شاخیں نکالنے اور ان سے شر تجربہ اٹھانے  
پس کسی شاخ کو کشش ثقل اور کیمیا و مقناطیسی قرار دیتے ہیں +

جب ہم ایک معلول دیکھتے ہیں تو اسکی علت تلاش کرتے ہیں گواقتصا سے  
علل تک ہم نہ پہنچیں لیکن ہمارا یہ خیال یقین کے رتبہ تک پہنچ جاتا ہے کہ کوئی  
معلول بغیر کسی علت کے نہیں ہے اس تجربے یا مشاہدہ سے ہم نے علت و معلول  
کا قانون بنایا ہے +

یہی قانون ان تمام ترقیات کا موجب ہو رہا ہے اور اسی قانون سے ہم نے  
ایک علت العلل کی ذات کو پایا ہے۔ اسی قانون نے دنیا میں مذہب کی بنیاد رکھی۔  
انسانی جماعتوں میں اسوقت جس قدر ذخیرہ علوم اور فنون کا پایا جاتا ہے۔ اگرچہ  
ان میں بہت کچھ حصہ ہمارے ظاہری حواس کا ہی ہے لیکن اگر ظاہری حواس  
کے ساتھ وجدانی طاقتیں شامل نہ ہوتیں تو ظاہری حواس کو یہ کامیابی نہ نصیب ہوتی +  
جس حکیم نے ایک معلول سے علت کا سلسلہ نکالا تھا اور جس سے اخیر پر  
علت و معلول کا قانون بن گیا اسکو علت العلل کے خیال تک کس نے پہنچایا اور  
اور وہ کس طرح ایک عظیم المثال سلسلہ تک جا پہنچا صرف ظاہری حواسوں نے  
ہی نہیں بلکہ اس وجدانی طاقت اور وجدانی نور نے جو ہر ایک انسان کے اندر  
وہیعت کیا گیا ہے اور جس سے کوئی ذات خالی نہیں +

آنکھ۔ کان۔ ناک۔ کایہ کام نہ تھا کہ اس مقدس سلسلہ تک پہنچ جاویں یہ اسی

طاقت اور اُسی نور کا کام تھا جو اسی غرض کے لئے ہر انسان کو دیا گیا ہے چاہو اسکو  
نور ضمیر کھلو اور چاہو کائنات شمس چاہو نور طلب چاہو ہادی ازلی۔ یہ وہی نور ہے جو  
انسان کو چاہ ظلمت سے نکال ایک روشنی میں لے آتا ہے +

اگر ہمارے ظاہری حواس کے ادراکات ہی پر سب کچھ موقوف ہوتا اور جدائی  
طاقتیں اُن کی معاون نہ ہوتیں تو استفادہ ترقی کہاں ہوتی آنکھ جو کچھ دیکھتی کان  
جو کچھ سنتے ہیں وجدانی طاقتیں اُن پر غور کرتی ہیں اور وہ نتائج نکالتی ہیں جو حیرت  
خیز ہوتے ہیں +

جب آنکھوں نے ایک پتھر کو اوپر جاتے اور نیچے گرتے دیکھا تو یہ ایک معمولی  
واقعہ تھا اس میں کوئی عجیب بات نہ تھی کیونکہ صدیوں دفعہ ایسا ہوتا ہے لیکن جب عالم  
تفکر میں یہ معمولی واقعہ بھی لیا گیا تو یہی واقعہ ایک غیر معمولی واقعہ ہو کر قیمتی معاملات  
کا موجب ہو گیا +

ہم جو کچھ یا جو واقعات حواس ظاہری کے ذریعہ سے حاصل کرتے ہیں اُس  
کے اکثر اجزاء کی تکمیل اُس وقت ہوتی ہے جب وہ وجدانی مشین میں سے نکل جاتے  
ہیں تاوقتیکہ اس مشین میں سے نہ نکلیں نامکمل رہتے ہیں +

ظاہری ادراک کے ساتھ ہی وجدانی ادراک یا وجدانی تصرف شروع ہو جاتا ہے  
آنکھیں دیکھتی اور کان سنتے ہیں اسکے ساتھ ہی دل یا وجدان پر یہی ایک چوٹ لگتی  
ہے اور وجدان بھی کام میں لگ جاتا ہے یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ اُس نے کوئی شے  
دیکھی ہو یا کوئی واقعہ سنا ہو اور اُس کے وجدان میں حرکت نہ ہوئی ہو یا اُس کی  
وجدانی مشین نہ چل پڑی ہو +

ایک چیز پناگاہاں ہمارے نگاہ پڑتی ہے اور اُس کے ساتھ ہی ہمارے دل و  
دماغ میں ایک فوری اثر ہونے لگتا ہے ہم ایک آواز سنتے ہیں اور اُس کے ساتھ ہی  
اپنے دل میں بھی ایک شائبہ پاتے ہیں یہ کیا ہے وہی وجدانی ادراک اور وہی  
باطنی تصرف۔ اس فوری اثر اور فوری تصرف نے بعض کو اس دھوکے میں ڈال



کہا ہے کہ اوراک خارجی اوراک وجدانی درہل ایک ہی عل یا ایک ہی طاقت  
ایسا خیال کرنا ایک فاش غلطی ہے ہر دو اوراک جدا گانہ ہیں لیکن ان دونوں  
میں ایک لطیف اور ایک سبب ہے لطیف نسبت ہونے کی وجہ سے اوراک  
خارجی وجدان میں فوراً منعکس ہو جاتا ہے وجدان ایک لطیف اور فوری سبب طاقت  
ہے جس طرح ہر وجود شیشہ کے مقابل آنے سے فوراً شیشہ میں منعکس ہو جاتا ہے  
اسی طرح ہر اوراک خارجی بغیر عمل پذیر ہونے کے وجدان میں منعکس ہو جاتا ہے۔  
اسکا ثبوت اس سے زیادہ اور کیا ہو سکتا ہے کہ ہمارا ہر ایک خارجی اوراک  
وجدان میں منعکس ہوئے بغیر رہتا ہی نہیں +

ایک فلاسفر کہتا ہے انسان عالم کا سقیاس ہے اس فقرے سے ثابت ہوتا ہے  
کہ انسان دونوں طریق پر سقیاس عالم ہے +  
یعنی ظاہر و باطن۔

ظاہری اوراکات کا عکس گو وجدان پر فوری ہوتا ہے لیکن وجدانی اوراکات  
کا اثر یا عکس ظاہری حواس پر بالکلیت یا بالعموم نہیں پڑتا ہم جو کچھ عالم تفکر میں پاتے  
یا دیکھتے ہیں یا جو واقعات ہمارے مطالعے میں آتے ہیں اُن میں سے اکثر حصہ ہمارے  
ظاہری حواس سے مخفی رہتا ہے اور سچ تو یہ ہے کہ ظاہری حواس اُس حصہ کو  
پا ہی نہیں سکتے +

اور اُس کی ضرورت بھی کچھ نہیں کیونکہ اگر ظاہری حواس کو تمام مطالب جلدانہ  
پر عبور ہی ہو جاوے تو ظاہری حواس اُن میں کوئی ترقی نہیں کر سکتے خلاف اسکے  
وجدان ظاہری حواس کے مقاصد اور محصولات میں تصرف کر کے ترقی کر سکتا ہے  
کیونکہ اُس میں قوت تفکر موجود ہے +

حواس ظاہری کی یہ کمی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ وہ وجدان کے مقابل  
میں محدود العلم یا ضعیف الاعمال ہیں انہیں صرف اُس قدر حاصل ہو سکتا ہے  
جو وہ ظاہر میں محسوس کرتے ہیں انہیں صرف دیکھتی ہیں اور کان سنتے ہیں زبان

گفتگو کرتی اور قوتِ شامہ سونگھتی ہے یا یہ کہ محسوسِ واقعات اور مددِ کہ کیفیات کو وجدان تک پہنچا دیتی ہیں اس سے زیادہ کچھ نہیں کہہ سکتے نہ تو ان میں قوتِ تفکر ہے اور نہ طاقتِ تمیز اور مادہِ خوض ۔

ظاہری حواس ایک واقعہ کا ادراک کرتے ہیں اور پہرے فوراً چھوڑنے پہ تیار ہو جاتے ہیں۔ اگر اسی حالت میں وجدانی طاقتیں محسوسہ یا مددِ کہ خیالات کو محفوظ نہ رکھیں اور ان کو عالمِ تفکر میں نہ لجا دیں تو شاید کسی واقعہ یا کسی منظر کی بھی حقیقت نہ کھل سکے ۔

ہم جانتے ہیں کہ ہم ہیں ایک قوتِ علیہ موجود ہے اور یہ بھی ہم جانتے ہیں کہ اس قوتِ علیہ کے ساتھ ہی ایک اور قوتِ تفکر اور طاقتِ قیاس بھی ہم میں موجود ہے۔ اور ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ ہمارے عالمِ تفکر یا عالمِ باطنی میں کیا کچھ واقعہ ہو گیا یا کچھ موجود ہے اور یہ بھی ہم جانتے ہیں کہ اس عالمِ تفکر کے علاوہ ایک اور عالمِ خارجی میں بھی ہم کچھ واقعات یا موجودات رکھتے ہیں جس میں عالمِ تفکر بھی تصرف کرتا ہے ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ یہ دونوں طاقتیں یا دونوں حالتیں جدا گانہ ہیں ۔

جب ہم ان سب باتوں سے واقف یا شناسا ہیں تو کیا وجہ ہے کہ ہم ہمیشہ ظاہری اور اکالت اور خارجی تصرفات ہی سے کام لیتے اور انہیں میں گن رہتے ہیں یوں اگرچہ ہم روزمرہ وجدانی طاقتوں سے بھی کام لیتے ہیں اور ہمارا کوئی خارجی استدلالِ جدانی تصرف سے خالی نہیں رہتا لیکن ہم یہی بسا اوقات ہم اپنے تئیں وجدانی انوار یا تصرفات سے بے بہرہ اور نامحرم ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور بالفاظِ دیگر کہتے ہیں کہ ہم میں دراصل کوئی وجدانی طاقت نہیں ہے اور وہ کسی اعلیٰ مفہوم میں لی بھی نہیں جاسکتی ہے ۔

ہم ایک دوست کے ساتھ کوئی گفتگو یا بحث کرتے ہیں اور دوسرے لوگ ہمیں ایسا سرگرم دیکھ کر خیال کرتے ہیں کہ ہمیں دنیا و مافیہا کی کوئی خبر نہیں مگر باوجود اس سرگرمی اور مصروفیت کے بھی ہمارا اندرون یا وجدان ایک تیسرے خیال یا تیسری

بحث میں اندر ہی اندر مصروف ہوتا ہے ہم کو ظاہر میں ایک دوسرے آدمی سے بات چیت کرتے ہیں لیکن دل ہی دل میں کچھ اور بھی کئے جاتے ہیں کیا ہماری یہ اندرونی مصروفیت اور لگاتار متحرک ثابت نہیں کرتا کہ ہمارے ظاہری حواس کے سوا اُسے ایک اور طاقت بھی ہمارے اندرون موجود ہے جو دیکھنے چہونے سے بہرہ مند ہے اور لگاتار کام کر رہی ہے اور جو اپنے مسلسل تصرف اور لگاتار کام سے کبھی خالی نہیں رہتی +  
 آنکھیں بند کر کے کانوں میں روئی دے کر سنبھ سے ایک لفظ بھی نہ بولو نہ حرکت کرو اور نہ جنبش پر دیکھو کہ اس عمل سے تمہاری اندرونی طاقت تصرف اور کام کرنے سے رکھ گئی ہے یا اُس میں کچھ فرق آگیا ہے اگر اُس میں کچھ فرق نہیں آیا ہے اور وہ برابر مصروف رہی ہے تو کہنا ہی پڑے گا کہ یہ طاقت بجائے خود ایک اور طاقت ہے اور اس طاقت کی بدولت اور اکاٹ خارجی کی اصلاح یا تقویت یا جلا ہوتی ہے یہی ایک طاقت ہے جو ہماری انسانیت کا ایک بڑا ہماری پرزہ یا رکن ہے یہی ایک طاقت ہے جو انسان کو اعلیٰ مراتب پر پہنچاتی ہے یہی ایک طاقت ہے جو انسان کو دیگر حیوانات اور موجودات سے جدا کرتی ہے +

جن لوگوں نے حس اور وجدان کو متفاوت نگاہوں سے نہیں دیکھا ہے اور گہری نظروں سے اُن میں تمیز نہیں کی وہ نہیں جانتے کہ ان دونوں میں

دلف، کس قسم کی نسبت ہے +

دب، کس قسم کا امتیاز ہے +

رج، اور کس کا انحصار کس پر ہے +

دو، قیام کس کو ہے اور قما کس کو +

جب تک ان دونوں میں ہم تمیز نہ کریں گے اور ہر ایک کو اپنے درجہ پر نہ دیکھیں گے اُس وقت تک ہم ان باتوں سے بے بہرہ ہی رہیں گے یہ کب کہا جائے گا کہ ایک انسان اپنا مطالعہ آپ کرتا ہے۔ اُس وقت جب وہ ان دونوں طاقتوں میں تمیز کرتا ہے +

غور کر کے دیکھو کیا ہماری ہستی کے درحقیقت دو حصے نہیں ہیں۔ جب ہم ظاہر میں مصروف ہوتے ہیں تو ہمارے اندر ہی اندر کوئی لطیف طاقت لگاتار کام کرتی ہے کیا یہ عمل ثابت نہیں کرتا کہ خارج اور وجدان دو جداگانہ حالتیں ہیں کیا ہر ایک حالت دلائل اور واقعات سے خود کو دوسری حالت سے جدا نہیں کرتی ؟ کیا ضروری نہیں کہ ہم جیسے خارج پر یقین رکھتے ہیں ویسے ہی وجدان پر بھی رکھیں۔ اور اس میں بھی ترقی کریں +  
یہ بحث ہم پھر کرینگے کہ ہمارے وجدان کی حالتوں کے کیا کیا نام ہیں اور ہر ایک تصرف کس کس طرح تعبیر کیا گیا ہے +

## ۳۔ اثر

نیت ممکن نکلند صحبت نیکان تاثیر  
گل بہ خورشید رسا نذاثر شبنم را  
دنیا میں جقدر اجسام (خواہ من قبیل حیوانات ہوں یا سلسلہ جادات اور نباتات) پائے جاتے ہیں۔ وہ سب کے سب بہ نیت مجموعی یا تو موثر ہیں اور یا متاثر یعنی یا تو وہ اثر قبول کرتے ہیں اور یا کسی دوسرے پر اثر ڈالتے ہیں۔ کوئی جسم ان دو حالتوں سے خالی نہیں۔ یہ بات جدا ہے کہ یہ دو حالتیں آپس میں کیقدر شفاوت ہوں۔ یہ تاثیر یا اثر صرف انہیں اجسام سے متعلق اور مخصوص نہیں جو ذی روح یا ذی شعور ہیں بلکہ تمام اجسام اور تمام سلسلہ موجودات سے۔ علم کشش کے جاننے والے اس امر سے ناواقف نہ ہونگے۔ کہ ایک جسم کو دوسرے جسم کے ساتھ کچھ نہ کچھ کشش اور جذب حاصل ہے۔ یہی کشش اور جذب اثر اور تاثیر کا اصلی موجب ہے۔ ایک جسم یا ایک

جسم کے صفات یا عوارض کا دوسرے جسم کے صفات یا عوارض پر اثر ڈالنا یا اثر قبول کرنا اسی جذب یا کشش کے ذریعہ ہوتا ہے ۔

اشکی طاقتیں آفتاب کی طرح طالع اور درختاں ہیں۔ تمام اجسام اور تمام اجسام کی حالتیں اس امر کی ایک کامل اور مستند شہادت ہیں کہ ایک جسم دوسرے جسم پر یا تو اثر ڈالتا ہے۔ اور یا اسکا اثر قبول کرتا ہے ۔

بیٹری سے انسان کے بدن اور اعضا پر جس عمدگی اور تیزی سے اثر ڈالا جاتا ہے اور جس خوش اسلوبی سے انسان کے عضو اس سے متاثر ہوتے ہیں۔ اس سے بلا کسی خدشہ اور شک کے ثابت ہوتا ہے کہ ایک طاقت دوسری طاقت پر کیسی عمدگی سے اپنا اثر ڈال سکتی ہے۔ اور دوسری طاقت قوت قابلہ کے ذریعہ سے اس اثر کو کیسی صفائی سے اخذ یا قبول کرتی ہے۔ ایک طاقت کا کسی دوسری طاقت پر اثر ڈالنا یا خود اثر قبول کرنا ایک ہی نبط اور طریق سے نہیں ہوتا۔ اس کے واسطے جدا جدا طریق اور عمل ہیں۔ کہی ایک طاقت محسوسات کے ذریعہ سے دوسری طاقت پر اثر ڈالتی ہے۔ اور کہی غیر محسوس عملوں سے کہی مری طریقوں سے اثر اور تاثیر کی حالت ظاہر ہوتی ہے۔ اور کہی غیر مری واقعات سے کہی واقعی عملوں سے اور کہی محض خیال اور توجہ سے کہی کوئی طاقت اراداً اپنا اثر ڈالتی ہے اور کہی اتفاقی طور پر خود بخود ہی دوسری طاقتیں اور جسم تاثیر قبول کرتے ہیں۔ فن سمریم کی تاثیروں سے اب کسوا نکا رہوگا۔ اس میں نہ تو کوئی منتر پڑا جاتا اور نہ کوئی پہونک پہانک کی کجائی۔ عامل صرف فطری مشق اور دستی عمل سے معمول کو ایک خاص عرصہ کے واسطے بیہوش کر کے انواع و اقسام کے عجائبات اور مخفیات پر اطلاع اور علم حاصل کرتا ہے۔ یہاں تک کہ اب تو اس فن کے ذریعہ سے امراض مزمنہ کا علاج ہی کیا جاتا ہے۔ چند مصلوں کی مشق سے ایک پہلے چنگے آدمی کو ہوشمند سے بیہوش کر کے مختلف اور مخفی سوالات کا عجیب پنابا واقعی اثبات اثر کے واسطے ایک ایسی زندہ دلیل جستہ نظیر ہے کہ اگر سے کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا ۔

علم موسیقی اور راگ ایک ایسا فن ہے کہ جسکے ذریعہ سے وہ روحیں اور وہ دل بھی نرم اور موم کئے جاسکتے ہیں جنہیں سب لوگ کرخت طبیعت اور گنگل کہتے ہیں۔ راگ کے جاننے والے اور موسیقی داں کا خواہ ارادہ ہو یا نہ ہو جہاں کوئی اچھی آواز یا دل ہلا دینے والا راگ سنا سامعین پر ایک وجد سا طاری ہو گیا۔ یا تو ایک خاص شغل میں مصروف تھے۔ اور یا چپ چاپ اس طرف کان لگائے بیٹھے ہیں۔ بڑے بڑے مہذبہ اور محکم مزاج لوگ بہری مجلسوں میں دیوانوں کی طرح سر ہلانا کر مڑے لیتے ہیں۔ اور وہ واہ کی آوازیں اور خوب خوب کی صداؤں سے کرے گونج لٹھتے ہیں \*

یہ نہیں کہ گانے والا کوئی بڑا ہی پارسا اور فلا سفر ہے۔ کہ جس کی پارسی اور فلسفیت لوگوں اور سامعین کو اپنا شیدا اور متوال بنا رہی ہے۔ معمولی درجے کے آدمی ہوتے ہیں۔ مگر جو الفاظ خوش الحانی سے اُن کے منہ سے نکلتے ہیں وہ سامعین پر ایسا جادو بہر اثر ڈالتے ہیں کہ وہ اپنے آپ میں نہیں رہتے بعض دلوں پر تو یہاں تک اثر ہوتا ہے کہ روتے روتے بچکی بند بجاتی ہے۔ ایک کتاب میں لکھا ہے کہ ابن عباد ہمیشہ حکیم ابو الفارابی کی ملاقات کا شائق رہا۔ ایک روز حکیم موصوف غریب اور مفسر تانا ریوں کی طرح سر پہ بیٹھ پڑے چٹھڑے باندھ کر اُس کی مجلس میں چلا گیا اہل مجلس اور خود ابن عباد نے بھی اُسے اس لباس میں نہ پہچانا۔ فارابی نے مجلس ابن عباد میں ایک ساز جسے اُس نے خود ایجاد کیا تھا۔ بجا شروع کیا۔ اول اُس کو سیکڑے تمام اہل مجلس ہنس پڑے فارابی نے پھر اُسے دوسرا پردہ بدل کر بجا دیا۔ اُس وقت جتنے اہل مجلس تھے چھین مار مار کر رو گئے یہاں تک کہ بیہوش ہو گئے۔ فارابی واپس چلا آیا۔ دیکھتے ایک لکڑی کے سارنے انسانی روح پر کیا دردناک اور عبرت خیز اثر کیا کہ اس حالت میں ابن عباد نے بھی کچھ تمیز نہ کی۔ فارابی کے ساز کو جانے دو۔ اس زمانہ میں یورپ کے بلجے تھوڑا اثر نہیں دکھاتے اگر کوئی اچھا باجہ بجا نیوالا باجہ بجا لے تو چھوٹے تک یہاں ہی نوبت پہنچ جاتی ہے انگریزی فوجوں میں لڑائی کے وقت ایسے درو کے ساتھ بجا بجا یا آج کہ تمام سپاہی دنیا و فیہا کو ہوا لکر ہمہ تن لڑائی اور جنگ میں مصروف ہو جاتے ہیں \*

راگ کے سوا دردناک آوازوں اور دلسوز نظاروں سے بھی انسان کے دل اور روح پر ایسا اثر ہوتا ہے کہ حیران رہ جاتا ہے۔ اگر کوئی شخص دردناک آواز سے روتا ہو تو دوسرے انسان خواہ مخواہ اثر پذیر ہو جاتے ہیں۔ ایک آدمی ناقص ہو کر دیکھ کر دل پر قوی اثر ہوتا ہے۔ کسی کتاب اور بیاض میں عبرت یفز اور نصیحت آمیز شعر یا فقرے دیکھ کر پڑھنے والا خود ہی روئے لگتا ہے۔ ان باتوں پر اُسے کس نے اُپہارا ہوا کیا کسی نے اُس پر افسوں کیا ہے ہرگز نہیں وہ خود بخود متاثر ہو گیا ہے +

بہادری کی بہادری اور شجاعت کے قہقہے کمانیاں نکر کر دوسرے کمزور انسان ایک دم کے لئے تو ضرور بہادری ہو جاتا ہے۔ کیا یہ کہلا اثر نہیں ہے +

آدمی رات کو متوحش یا سرت آمیز خواب دیکھتا ہے۔ تو صبح کو نگین یا خوش خوش اُٹھتا ہے جب کوئی خبر خوشی یا غمی کی سُن پاتا ہے۔ تو اس سے بھی متاثر ہوتا ہے۔ راستہ چلتے ایک دیوار پر کوئی موثر فقرہ یا شعر لکھا پاتا ہے گہریوں اُس سے متاثر ہو کر آداس اور چپ رہتا ہے۔ جانوروں کی آوازیں اور خوش الحانیاں سے انسان پر ایسا اثر ہوتا ہے کہ مدتوں مزے لیتا رہتا ہے۔ وہی خوش الحانیاں اور دردناک صدائیں ایک سیلج کو گھر سے اُٹھا کر سنان جنگلوں میں اور ڈراوئے ویرانوں اور پہاڑوں کی بلند چوٹیوں اور دور دراز چٹانوں پر لے جاتی ہیں۔ خوشنما ہو دے اور رنگارنگ کی جڑی بوٹیاں انسان کو اس شاہراہ پر گھرا کر تھکی ہیں کہ جہاں سے پریم اور درد کا سبق ملتا ہے۔ نہ تو جانور بولتے ہیں اور نہ ہیروٹیاں اور گل و گلزار باتیں کرتے ہیں اُن کی خوشنمائی اور خوش الحانی ہی انسان کے دلوں پر سبق نما اثر ڈالتی ہے۔ کیا ہر ایک انسان اس بات کا گواہ نہیں کہ وہ ہر روز صُدا طریق سے اثر قبول کرتا اور دوسروں پر اپنا اثر ڈالتا ہے کیا تم نے کسی جاوید اثر اور فصیح و بلیغ کی تقریر نہیں سنی۔ کیا تم اُس وقت اپنے آپ میں رہے تھے۔ دنیا میں صدائیں ایسے پڑے اثر مقرر اور لکچر ایسے کہ جن کی جاوید آئینہ اور موثر تقریروں اور الفاظ نے سامعین کو بہوش اور دیوانہ کر دیا ہے۔ شیر طین وکیل نے جب انگلستان کی ایک عدالت میں جاوید بہرہی تقریر کی تو ججوں کے ہاتھ سے مارے اثر کے قلم چھوٹ چھوٹ گئے۔ اور آخر ججوں کو

کہنا پڑا کہ اس تقریر پر دلپذیر نے آج ہم پر ایسا اثر کیا ہے کہ ہم آج نہ تو کوئی فیصلہ نہا سکتے ہیں اور نہ کوئی رائے دے سکتے ہیں۔ کیا ججوں کی یہ حالت دیوانگی اور بیہوشی سے کم تھی۔ کیا یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ شیریں کی تقریر سن کر اپنے آپ میں تھے نہ یا یہ ججوں اور قومی کو واقعات دیکھ کر تو تمہیں معلوم ہو گیا کہ ایک ایک مقرر اور ناصح نے ایک ہی تقریر سے دلوں کے دل ادھر ادھر کر دیے۔ دنیا کے حصوں میں بعض وقت بعض پوٹریوں اور دلچپ نظموں نے وہ کام دیا ہے کہ ایک تجربہ کار اور نامور فوج کام نہ دے سکتی۔ لوگوں نے وہ نظمیں اور دلکش فقرے سنے اور جان اور مال تنگ و ناموس کو جواب دیکر ایک طرف ہو گئے۔ انسان خوبصورت شیوں اور دلچپ نظموں کو دیکھ کر خاموشی کے ساتھ اثر قبول کرتا ہے۔ حالانکہ اُسے کوئی مجبوری نہیں ہوتی۔

کیا ان واقعات سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ دنیا میں ہر ایک طاقت دوسری طاقت سے یا تو اثر قبول کرتی ہے۔ یا اُس پر اپنا اثر ڈالتی ہے۔ کوئی چاہے یا نہ چاہے اثر اور تاثر کا عمل ہر صورت ہر نوع میں جاری اور ساری ہے کوئی وجود یا کوئی طاقت اس سے خالی اور محروم نہیں یہ عمل ہر ممالک و حیوانات۔ نباتات و جمادات میں قدرتا پایا جاتا ہے۔ انسان دوسری طاقتوں سے تو اثر قبول ہی کرتا ہے۔ بعض وقت یہ بھی ہوتا ہے کہ وہ اپنے اثر سے آپ ہی اثر پذیر ہوتا ہے انسان بیٹھے بٹھائے ایک امر پر خیال کے ذریعہ سے غور کرتا ہے۔ اور خود ہی اُس سے متاثر ہو جاتا ہے۔ بعضوں نے اس عمل کو اپنی ذات میں یا تنگ ترقی دی ہے کہ انہیں عبرت کا عالم نصیب ہو کر دیوانگی کا سرمایہ مل گیا ہے۔ بعض فلاسفوں نے اپنے ہی تصورات اور خیالات کی اس قدر چہان بین کی ہے کہ انہیں اور لوگ خطی اور دیوانہ کہتے ہیں +

ان شواہد اور اشلہ سے ہم یقیناً کہہ سکتے ہیں کہ اثر اور تاثر کا جادو دنیا میں اُس وقت تک موجود ہے اور یہ کہ ہر ایک آواز۔ کلمہ۔ لفظ۔ حرف۔ نقش۔ لہجہ۔ صورت۔ خیال اور آراء میں ایک اثر ہے اور قدرتا دونوں طاقتوں یا د مقابل کو ایک دوسرے سے ایک نسبت اور جذب حاصل ہے جو کلمات اور جملات ایک دوسرے سے نکلتے یا دل



سے متعوش کئے جاتے ہیں وہ دوسرے دل پر اثر ڈالتے اور اُسے اپنا معمول بناتے ہیں  
ایک خوشنما اور دردناک صورت یا تصویر یا کجپ نقش اور دلیر یا فقرہ دوسرے کے  
دل کو اپنی طرف کھینچتا اور جذب کرتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس ایک بہمدی اور متعوش  
صورت یا تصویر یا غیر موزوں نقش اور ناپسندیدہ فقرہ دوسرے کے دل کو اپنے  
سے دور کرتا اور ہٹاتا ہے۔ ایک آدمی چپ چاپ اپنے کام اور شغل میں مصروف ہوتا ہے  
اور دوسری طرف سے ناگاہ ایک دردناک اور موثر آواز سن پاتا ہے۔ کیا اسوقت اُسکا  
دل نہیں ہلٹا کیا اسوقت اُسکے دل پر ایک چوٹ نہیں لگتی۔ کیا اُس وقت وہ اپنے  
دل کو تھپاتا نہیں۔ کیا اسوقت وہ سرنگوں نہیں ہو جاتا +

و عقلوں۔ لکچروں۔ تقریروں۔ محرم کے تریشوں میں لوگ کیوں روتے اور چنیدار  
ہیں اسکی وجہ کیا ہے یہی کہ وہ لکش الفاظ اور دردناک آوازیں اُن کے دل پر اثر کرتی  
اور انہیں ایک خاص واقعہ کی طرف توجہ دلاتی ہیں۔ بعض انسان تو یہاں تک متاثر  
ہوتے ہیں کہ ایک ہی آہ میں اُن کی جان ہوا ہو جاتی ہے اور بعض فرط درداور شوق  
سے زمین پر لوٹتے پھرتے ہیں +

کیا یہ باتیں جو روزمرہ ہماری نگاہوں سے گذرتی ہیں اور ایک صورت میں گویا  
آپ بیتی ہیں ہمیں یاد نہیں دلاتیں کہ آوازوں۔ آہوں۔ الفاظ میں کوئی اثر اور جادو  
فرد ہے +

اب بحث اس میں رہی کہ آوازیں اور نقش اور تصویریں اور الفاظ تو دل پر اثر ڈال  
سکتے ہیں۔ خیالات اور ارادے اور توجہات یہی موثر اور منجذب ہیں یا نہیں۔ دل پر اثر ڈال  
کی تو حکومت ہے۔ کیا توجہات اور خیالات یہی حکمرانی کرتے ہیں۔ علم سمرزم سے یہ بات  
ثابت ہو چکی ہے کہ ایک انسان دوسرے انسان پر بلا کسی لفظ اور نقش کے اثر ڈال  
سکتا ہے۔ اُن پر لازمی اور ضروری ہوتا ہے کہ عامل اور معمول میں قبل از شروع عمل ایک  
تعلق پیدا کیا جائے اور دونوں طرف ایک دوسرے کے متقابلہ میں پوری توجہ اور خیال  
قائم رہے معمول کی حالت جملاتی ہے کہ عامل کا خیالی عمل آپس پر کامل طور پر اثر کرتا ہے

اور وہ اُسکے بس میں ہو کر چلتا۔ اور اُسے بعض مخفیات پر مطلع کرتا ہے +  
 علیٰ ہذا التیاس تجربہ سے مانا گیا ہے کہ اگر بلی کی آنکھوں سے سانپ کی آنکھیں  
 لگا کر مقابلہ میں رہیں۔ تو تھوڑی دیر کے بعد سانپ بیہوش ہو جائیگا۔ چنانچہ بلیاں  
 اسی عمل سے سانپ کو بیہوش کر کے مارتی ہیں۔ اگر تھوڑی دیر تک انسان برابر چاند  
 پر نظر جمائے رکھے تو اُسپر ایک بیہوشی طاری ہو جائیگی اگر خاموشی کے ساتھ انسان  
 کسی دوسرے غیر متحرک جسم پر ہاتھ رکھے۔ تو اس میں انسان کی زندہ اور غیر فانی روح  
 حلول کر کے اپنا عمل دکھائیگی اور اس جسم غیر متحرک میں ایک حرکت پیدا ہو جائیگی۔  
 ان زندہ اور موجودہ مثالوں اور نظیروں سے ثابت ہو گیا کہ خیالی طریقوں سے بھی  
 ایک طاقت دوسری طاقت پر اپنا اثر ڈال سکتی ہے۔ مصرع۔ دل رابل میت  
 ویریں گنبد سپہر۔ اکثر حکیموں اور فلاسفوں نے اس بات کو مان لیا ہے کہ ایک دل  
 دوسرے دل پر اپنا اثر ڈال کر اُسے اپنی خصوصیات سے آگاہ کر سکتا اور اُسے اس مقام  
 پر لاسکتا ہے جہاں سے اسکا دلی جذب اور روحانی کشش ایک دوسری طاقت کو  
 کھینچ سکے۔ خداوند کریم نے اپنی قدرت کاملہ اور حکمت بالغہ سے جن اشیاء اور  
 جن اجسام کو ایک ہی سلسلہ سے پیدا کیا ہے ان کی خلقت میں ایک دوسرے  
 کے ساتھ ایک ایسا تعلق اور واسطہ رکھ دیا ہے کہ ان اجسام کو آپس میں پوری کشش  
 اور کامل جذب حاصل ہے۔ یہ بات جدا ہے کہ ان اجسام کا جذب یا کشش بعض  
 بواعث سے کام دینے کے لائق نہ ہو۔ یا اس سے کام نہ لیا جاتا ہو۔ بہت سی طاقتیں  
 اور قوتیں دنیا میں موجود ہیں۔ لیکن ان سے اب تک یا تو کام نہیں لیا گیا اور یا ایسے طور پر  
 لیا گیا ہے کہ انکا کمال ظاہر نہیں ہوا +

اس سے یہ نہیں خیال کیا جاسکتا کہ دنیا میں ان نادر اور عجیب طاقتوں کا وجود  
 ہی نہیں وجود تو انکا ہے لیکن ان سے کام نہیں لیا جاتا۔ بجلی کی طاقتوں سے جس زمانہ  
 میں کوئی کام نہیں لیا جاتا تھا۔ اور عام طور پر بجلی کی ضرورتوں اور سود مند کی لوگ  
 محسوس نہیں کرتے تھے۔ اس وقت تک گویا بجلی اور بجلی کی سود مند طاقتیں معدوم تھیں۔

لیکن انکایہ عدم بالقوت نہیں تھا بلکہ بالفعل تھا۔ اسی طور پر بالمقابل ہر ایک فرد انسان کے اُن تمام روحانی اور قلبی طاقتوں اور جذبات کا حال ہے۔ کہ جو انسان کے جسم اور دل میں قدرت کی طرف سے خوبی کے ساتھ ودیعت کئے گئے ہیں۔

پس کوئی وجہ نہیں کہ ہم محض چند عارضی توہمات سے روحانی طاقتوں اور جذبات یا ترقیات اور معراج سے اعراض کر کے سلسلہ صداقتوں سے انکار کریں۔ اور روحانی جماعتوں کو حقیر سمجھیں۔

ہماری اعلیٰ تعلیم اعلیٰ تربیت کا مسلمان روحانی سلسلہ سے ہی مربوط ہونا چاہئے کیونکہ ہمیں دنیا کے اور سلسلے یہی تعلیم دیتے ہیں کہ انسان کے جسمانی کمالات جسم ہی کے ساتھ ختم ہو جاتے ہیں۔

ازنہ دل گفتگوے اہل حق را گوش کن  
غالی از مرچہ سہ جیواں سبجو خود میار

## ۳۔ سوانح عمری

(۱)

عجب دلچسپ نقشہ عالم ایجاد رکھتا ہے

جو آنکھیں کچھ لیتی ہیں اُسے دل یاد رکھتا ہے

انسانی قوتوں اور جذبات پر اثر ڈالنے اور انہیں موثر بنانے کے لئے عموماً چار

وسائل سے کام لیا جاتا ہے۔

اول۔ اُن امور اور اُن آثار سے جو ہر ایک انسان کے دل اور صُوح پر موثر

ہوتے ہیں اور جنہیں روحانیات اور وجدانیات سے تعبیر کرتے ہیں۔ یا عام الفاظ یا

صریح الفہم صورت میں مذہب کہا جاتا ہے۔

**دوم۔** اُن علمی آثار اور اُن معمولات اور قسوسے واکتسابات سے جو انسان اپنے ارد گرد خود اپنی ذات اور نیز دیگر مخلوقات اور موجودات میں پاتا اور اُن کے لیے اُن کی کثیر التوقع اور متواتر نتائج سے محسوس اور استنباط کرتا ہے۔ اور جو روزمرہ وجود پذیر ہو کر انسان کو اپنی جانب متوجہ کرتے رہتے ہیں۔ اس شق کا نام فلسفہ ہے +

**سوم۔** بالخصوص اُن عملیات اور طریق عمل سے جو انسان اپنے ذاتی مقاصد اور مساعی و خیالات میں دیکھتا اور پاتا ہے اور اُن کے نسبتی نتیجوں اور آثار کو بدایا یا کائنات یا صریح یا معنی محسوس کرتا ہے۔ اس شعبہ کو علم اخلاق کہا جاتا ہے +

**چہارم۔** خالصتاً اُن نتیجوں اور طریقوں اور آثار سے جو صرف ایک ذات واحد یا وجود خاص سے منسوب ہوتے ہیں اور جن سے ملاحظہ علم ہوتا ہے کہ ایک خاص شخص نے اپنی زندگی اور حیات میں کیونکر اور کن طریقوں سے زندگی کی ٹرین کو چلایا اور کن کن منزلوں سے ہو کر منزل مقصود پر پہنچا۔ اور کس کس طریق اور اصول پر اُسکو کامیابی یا ناکامیابی۔ مذمت یا شاباش۔ شکست یا فتح و نصرت کے اسباب اور اعزاز حاصل کرنے کا موقع ملتا رہا۔ اس شق میں اُن تمام آثار چڑھاؤ اور جوار بھاٹوں کا فوٹو دکھایا جاتا ہے جو ہر ایک انسان کے بحیرات میں روزمرہ موج زن اور جوشش اور ہوا کرتے ہیں۔ اور اُن تمام طبعی جذبات اور فطرتی محسوسات کا نشانہ ہوتا ہے یا اُن کے دیکھنے کا موقع ملتا ہے۔ جو ایک شخص خاص کی ذات میں بلحاظ متجزئہ شخصیت کے موجود ہوتے ہیں۔

بمقابلہ دوسرے شقوق کے اس شق میں صرف یہ فرق ہے کہ اُن شقوق میں نظائر عامہ ہوتے ہیں اور اس میں ایک خاص اور متجزئہ مثال پیش کی جاتی ہے۔ اس شاخ کو واقعاً علم الحیات یا سوانح عمری یا ایک خاص شخص کے کوالف زندگی یا آپ بیتی کہتے ہیں۔

یہ اصول اربعہ جن کا بیان اوپر کی سطروں میں کیا گیا ہے۔ صرف اس غرض سے مدون ہیں کہ بعض انسانوں کے خاص خیالات اور حالات اور بعض خصوصیات سے دیگر انہما جنس کو آشنا کیا جاوے۔ اور یہ دکھایا جاوے کہ اس میدان زندگی میں انسان

کو کہ قدر و دریں کرنی پڑتی ہیں اور ان کی وسعت کہنا نیز اور کس قدر ہے ؟  
 خصوصیات اور تعلیمات نہ ہی کوچہ و کر کہ جس قدر کسی انسان کے آثار زندگی  
 اور طریق حیات کا اثر بالخصوص انسان کے دل و دماغ پر ہوتا اور پڑتا ہے۔ اور کسی  
 شوق کا نہیں۔ یہ دستور اور قاعدہ کی بات ہے کہ جس قدر مخصوص جذبات اور مشخص  
 آثار موثر ہوتے ہیں۔ اُس قدر صرف عام آثار اور غیر مشخص جذبات اثر پذیر نہیں ہوتے۔  
 جب ایک دوسرا شخص کسی خاص شخص کو ایک آفت یا ایک راحت میں گرفتار  
 پاتا اور دیکھتا ہے تو وہ اُس اثر یا حالت کو بالخصوص محسوس کرتا اور بانجھتا ہے یہ تکلیف  
 اور درد کا فرضی یا حکاقتی فوٹو انسان پر اُس قدر اثر نہیں ڈال سکتا کہ جس قدر ایک عہد  
 الوقت و در رسیدہ کی حالت اور ایک محسوس العین درد مند کا درد اثر ڈال سکتا ہے۔  
 تاریخی اسناد اور واقعات کا روشن چراغ اس ظلمت پر روشنی ڈالتا ہے کہ دنیا  
 کے مکتب میں خاص خاص لوگوں کی زندگی پر نظر ڈالنے اور انہیں کا غذی وجود میں  
 لانے کا دستور اُسی حالت میں محسوس کیا گیا کہ جب یہ طریق عمل بمقابلہ بلا سنا اخلاق  
 کے زیادہ تر موثر پایا گیا۔ گو نسبتاً ہر ایک ملک میں کم بیش سولخ عمری کے لکھنے کا  
 دستور پایا جاتا ہے مگر بعض قوموں نے یہ ضرورت دوسرے ملک والوں اور قوموں سے  
 زیادہ تر محسوس کی ہے۔ اس وقت جس خوش اسلوبی اور جس متانت سے یفرن یورپ میں  
 لیا گیا اور بنایا جاتا ہے وہ حالت دوسرے ملکوں میں نہیں۔ اہل یورپ نے اس فن میں  
 صرف اس ضرورت سے زیادہ تر شوق نہیں دکھلایا کہ اس سے اُن کے مشاہیر قوم  
 کی شہرت یا امتیاز کا دھنکا بچتا ہے۔ بلکہ اس فلسفیانہ اصول سے کہ ان خاص نظیروں  
 اور عملی صورتوں سے اُن پر اور افراد ملک اور باقی ارکان قوم پر ایک عمدہ اثر  
 پڑے۔ ایک پرانی مثال ہے کہ خربوزہ خربوزہ کو دیکھ کر رنگ پکڑتا ہے۔ اس سے  
 زیادہ تر چستان ہے کہ انسان انسان سے یکمقتدا اور دوسرے کے رنگ میں  
 رنگا جاتا ہے۔ اگر بظن غور دیکھا جائے تو یہ ثابت ہو جاوے گا کہ اس وقت تک انسان  
 نے جو کچھ اخلاقی ترقیاں کی ہیں اُن کا اکثر حصہ تمثیلی اصولوں سے ہی ترتیب دیا گیا ہے

انسان کی طبعی خاصیت ہے کہ وہ تقلید کا شیدائی اور دلدلادہ ہے۔ جہاں کوئی دلچسپ سماں اور موقع فرشتے دیکھتا ہے وہیں اُس کا شیدائی اور کد تلب ہو جاتا ہے۔ اچھائی میں ہی نہیں بلکہ بُرائی میں بھی۔ اُن آثار میں جو انسان کے دل پر عام طور پر بلا کسی تخصیص کے روشنی ڈالتے ہیں۔ اس قدر جذب اور زور نہیں ہے جس قدر اُن آثار میں ہے۔ جنکو خصوصیت کے ساتھ نمونے کے طور پر پیش کیا جاتا ہے \*

ہر ایک زندگی میں بُرائی اور اچھائی کی آمیزش ہوتی ہے۔ بُرائی اور اچھائی کا وجود عملوں اور طریق عمل سے پیدا ہوتا ہے۔ اور عمل یا طریق عمل مختلف اسباب پیش آمدہ کا اثر یا نتیجہ ہیں۔ اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ انسان حتی الامکان ان اسباب پیش آمدہ میں تمیز و فرق کرتا ہے۔ اور سعی رہتا ہے۔ مگر تاہم اسباب پیش آمدہ کا نشو و نما اُن طاقتوں اور وجوہات پر زیادہ تر موقوف ہے جو خود انسان کے حیطہ قدرت سے کسی قدر دور ہیں اس واسطے اُن کی چھان بین میں اکثر غلطیاں ہی سرزد ہوتی ہیں جنہیں اخیر پر انسان کی کمزوریاں یا بُرائیاں کہنا پڑتا ہے۔ ہر ایک انسان وجدانی طور پر اپنی زندگی یا کوائف زندگی پر سرسری نظر ڈال کر معلوم کر سکتا ہے کہ اس کی عملی گھڑی میں کس قدر فربہ اچھائی کی ہیں اور کس قدر بُرائی کی ہیں \*

باوجود اس کے کہ ہر ایک انسان کی زندگی میں اچھائیاں اور بُرائیاں دو متوازی خطوط کی طرح یکساں چلی جاتی ہیں پھر بھی۔ اچھائی اور بلند خیالی کی راہ نے اپنے وجود کو مقابلتہ بُرائی اور پست خیالی یا کم فطرتی کی راہ سے زیادہ تر آباد اور وسیع ثابت کر دیا ہے۔ قدرت نے انسان کو جو قوتِ ضمیر عطا کر رکھی ہے وہ ان دونوں راہوں میں بڑی فراخ دلی اور وسعت سے تمیز کرتی اور اُن کی تاثیریں دیکھتی اور محسوس کرتی ہے \*

ہر ایک وجود کے دو حصے ہوتے ہیں دونوں حصوں میں ضرور فرق ہونا چاہئے۔ ایک وجود یا ایک شے کو صرف اس خیال سے پیش نظر نہیں کہا جاسکتا کہ دیکھنے والے صرف اُس کے ایک ہی حصہ کو دیکھیں۔ نہیں بلکہ اس خیال سے کہ دونوں حصے دیکھ کر اُن میں تمیز کریں \*

جن ملکوں اور جن قوموں میں کسی خاص انسان کی لائف پر غور کر نیک و ستون زیادہ  
 تروشن اور مرقع نہیں اُس میں اُس کی کمی کے اور بواعث یا موجبات میں سے ایک یہ  
 بھی وجہ ہے کہ لوگ بُرائیوں اور اچھائیوں کا یا تو مقابلہ نہیں کرتے اور یا مقابلہ میں لا کر  
 فرضی طور پر فیصلہ کر کے اونہیں کو قابل ترک خیال کرتے ہیں۔ یہ وہ نقص ہے جو اس  
 مرحلہ کے طے کرنے میں خارج اور مزاحم ثابت ہوا ہے۔ یہ نقص اُس حالت میں خارج  
 ہوتا ہے کہ جب اصول زندگی و حوصلہ نگاہوں سے دیکھا جائے۔ اصول زندگی کا اصل  
 مدعا یا غرض یہ نہیں ہے کہ ایک خاص شخص کی زندگی سے واقعات زیرِ قلم لا کر میدان  
 کاغذیں اونہیں بُرائی یا بدی سے دکھا کر نیک نام یا بدنام کیا جاوے۔ بلکہ اصلی غرض  
 یہ ہے کہ اس شخص کی عمدہ حالت پر خوش اور بُری کیفیت پر ناوم ہو کہ ایک عام علمی  
 نتیجہ نکال کر شرائط کو قابلِ فخر یا موجبِ رحم قرار دیا جائے جو شخص کسی شخص کی سوانح  
 محض اظہارِ اچھائی اور بُرائی کے خیال سے لکھتا اور پیش کرتا ہے۔ وہ یا تو ایک مزاح  
 اور وصف ہے اور یا ایک سچو کندہ۔ یہ دونو حصے واقعی اُن لوگوں کا حصہ نہیں جو اورنگِ  
 زندگیوں کا اقتیاس کرتے ہیں۔ بلکہ اُس پارٹی کا کہ جو بدی اور بھوکے قصیدہ گو ہیں قصائدِ  
 مدحیہ اور اشعارِ بھوسی سے حرفِ پیرا دہوتی ہے کہ ایک خاص شخص اوروں کی نگاہوں میں  
 ایسا اور ایسا ثابت کیا جائے۔ اور جن کی بدی یا بھوکے جائے وہ خود یا اس کے قرابت  
 والے اور احباب۔ مہجہ کے لئے خوش اور شادان یا کشیدہ خاطر ہوں۔

لیکن جو شخص ایک ممتاز یا خاص شخص کی لائف لکھتا ہے اُس کا یہ منشا نہیں  
 ہونا چاہئے۔ کہ وہ صرف واہ واہ کی پرواہ کرے بلکہ اُس کی اصل غرض اس خامہ فرسائی  
 سے یہ ہونی چاہئے کہ ایک شخص کی حالت خاص حیثیتِ تحریر میں لا کر دیگر ایناے جس  
 کے طریقِ عمل پر ایک سو مدنِ اثر ڈالے۔ لائف لکھنے والوں کو اس سے کوئی غرض  
 نہیں ہونی چاہئے کہ اچھائی یا بُرائی اُس شخص یا اُس کے قرابتیوں کے دلوں پر  
 کیا یا کیسا اثر ڈالے گا کہ بیکار کہ دنیا پر اوس کا اثر کیسا پڑیگا اور یہ کہ وہ راہیں انسان کو کہاں  
 تک پہنچا سکتی ہیں کہ جن پر فلاں شخص اپنی زندگی میں چلتا رہا ہے۔ لائف لکھنے والا

حاشا و کلا لائل یا ملاح سرائی نہیں کرتا ہے۔ بلکہ ایک امر واقعہ کو ایک خاص شخص کی زندگی کے واقعات میں سے پہلے میں اس خیال سے پیش کرتا ہے کہ قلبی اخلاق کی خاص کیفیات سے اور انہائے جنس پر ایک خاص قسم کا اثر ڈالے ۛ

ہمیشہ لائف کے واقعات کا اظہار وہی طرح پر کیا جاتا ہے۔ یا تو ایک دوسرے کی زبان اور قلم سے اور یا خود اپنی زبان اور اپنے قلم سے۔ مگر الذکر شق کا ہمارے ملک میں بہت ہی کم رواج ہے اور ایک بہت میں بہت ہی نہیں۔ اول تو اس طرف توجہ نہیں اور دوسرے بعض بواعث سے یہ امر کر وہ بھی خیال کیا گیا ہے۔ اپنے منہ بیاں سمحو تو بن سکتے ہیں مگر بیاں الگو کون بنے۔ اچھائی تو قلم نگاہ مگر اپنی بڑائی کون لکھے۔ کامیابی کے لکھنے کو ہر ایک کا دل چاہیگا، کامیابی کے لکھنے کی کون جرات کر سکتا ہے۔ اگر ایسی جرات کیجاوے تو اس کا اثر پہلی حالت سے کہیں زیادہ بڑیگا۔ کیونکہ جو شخص خود اپنی زبان سے اپنا دکھ سکھ بڑائی اچھائی سناتا ہے عموماً اس کا اثر زیادہ ہی ہوا کرتا ہے ۛ

یہ سوال ہو سکتا ہے کہ لوگ کیوں آپ بیتیوں نہیں لکھتے۔ ہماری دانست میں اس کا صرف یہی باعث ہے کہ لوگوں کو اچھائیوں کے سلسلے میں اپنی بڑائیاں لکھنے گھبراتے شرم ضرور آتی ہے۔ لیکن اگر خیال مدح و ذم چھوڑ کر یہ سلسلہ شروع کیا جاوے۔ تو کوئی مذمت نہیں ہونی چاہئے۔ خیر یہ وہ کہ کسی منزل سے جس پر ہم دانوں کے بعد ہی پہنچیں گے۔ افسوس تو یہ ہے کہ اس طریق احسن کے چھوڑنے کے ساتھ ہی یہ طریق بھی چھوڑ دیا گیا۔ نہیں نہیں بلکہ شروع ہی نہیں کیا گیا۔ کہ بادداشت کے طور پر ہی کوئی شخص اپنی زندگی کے واقعات یا روزنامہ لکھتا جائے تاکہ اس کے مرنے پر بھی کوئی ذخیرہ کسی کے ہاتھ آئے اور مدد ملے ۛ

دوسری صورت میں آدمی کی طرف سے آدمی کی زندگی کا لکھا جانا بھی ہمارے ہاں مشکلات رکھتا ہے۔ ایک شخص کی لائف لکھنے کے وقت اقفا کا سلسلہ بنا ہی نہیں اور اگر لکھتا بھی ہے تو بڑی شکل سے۔ خلاف ہمارے یورپ



دالوں نے سمجھ لیا ہے کہ مقابلہ فرضی اخلاق کے یہ زندہ اور نظیری اخلاق کس درجہ تک انسان کی قوتوں پر موثر ہیں اور ان سے کس طور پر انسان کے اخلاق اور جذبات میں جوش پیدا ہوتا ہے۔ ہندوستان دالوں نے اتیک ان اصولوں کو سوچا ہی نہیں جو کسی کی لائف کے لکھنے میں ایک ضروری مقدمہ ہیں۔

سوانح عمریوں کی اس واسطے بھی کمی ہے کہ لوگ لکھنے اور ترتیب دینے کے وقت خیالی وجوہات اور علائق کو فیصمہ بنالیتے ہیں۔ یہ اصول قرار دیا کہ لائف میں ہمیشہ اچھائیاں ہی دکھائی جائیں یا یکہ لائف ایک بڑے آدمی ہی کی لکھی جائے تو اصول یہ ہے جو ہمہ آسواخص کے کوئی لائف بھی کمزوریوں اور نقائص سے خالی نہیں تو پھر یہ ادعا کہ ہمیشہ ایک شخص کی لائف میں اچھائیاں اور نیکیاں یا کامیابیاں ہی دکھائی جائیں ایک غیر ممکن امر کی آرزو کرنا ہے۔ بعض کامیابیاں یا بُرائیاں اور اچھائیاں اتفاقی اور ناگہانی ہوتی ہیں اور بعض ارادی اور واقعی قابلِ نوٹس۔ ایک لائف کے لکھنے میں ان سب کی بابت محاکمہ ہو جاتا ہے اور لوگوں کو یہ علم ہو جاتا ہے کہ کن کن اسباب سے زندگی کی کشتی کو بحر حیات میں ٹھوکریں کھانا اور مقابلہ کرنا ہوتا ہے اور وہ کن کن صعوبتوں سے ساحل مقصود پر لگتی یا گر داب اور بار اور یابوسی میں غرق ہو کر اپنے چلانے والوں کے لئے باعثِ یاس و حسرت ہوتی ہے +

ہر ایک شخص کی لائف میں اصول کے طور پر ہمیشہ ان کوائف اور متنازعات کا دیکھنا شرط ہے جو ایک شخص کی زندگی کو وجوہات بعض آدموں سے میسر کرتے ہیں۔ مثلاً ایک نامور جنرل نے اگر اپنی زندگی میں صدمہ دفعہ شکست بھی کھائی اور چند دفعہ نمایاں فتوحات بھی حاصل کیں تو ان دونوں پر نظر ڈالنا ضروری ہے۔ دراصل جو کام انسان ہمت سے ادغایاں طریق پر کرتا ہے۔ اس میں کامیابی اور ناکامیابی کے نتیجوں کا دیکھنا فضول ہے۔ دیکھنا صرف یہ ہے کہ فلاں شخص کی ہمت کہاں تک تھی اور استقلال کس درجہ کا تھا اور زیادہ تر یہ کہ یابوسیوں اور ناکامیابیوں نے اسکے دل و دماغ پر کیسا اثر کیا +

بہت سی شکستیں اپنے اعتبارات کے لحاظ سے اکثر فتوحات سے بھی زیادہ تر دلچسپ اور نمایاں ہیں۔ اور اکثر فتحیں اور نصرتیں شکستوں سے بھی گہرے گزری ہیں۔ فخر اور عزت کے قابل وہی کام اور وہی کامیابیاں یا نا کامیابیاں اور حالات ہیں کہ جن میں کچھ دلچسپی اور اثر نمایاں یا انجذاب پایا جاتا ہے۔ ورنہ دنیا میں کون زندگی بسر نہیں کرتا اور کون کامیابی یا نا کامیابی کا منہ نہیں دیکھتا۔

ایک صورت میں وہ شروع کی برائیاں اور کمزوریاں بھی فخر کے قابل ہیں کہ جن کا انجام خیر اور نیکی ہے۔ جس طور پر ہلوسہ اشیاء میں وزن پایا جاتا ہے اسی طور پر محسوسہ یا خیالی امورات میں بھی۔ خیالی وزن موجود ہے جیسے لوہے۔ چاندی۔ سونے لکڑی۔ کوئلہ کے اوزان میں تفاوت اور فرق ہے اور اس وزن کے اعتبار سے اُنکو تیز کیا جاتا ہے۔ اسی طور پر خیالات اور محسوسات و امورات میں بھی باعتبار اوزان کے تمیز کی جاتی ہے۔

ایک مقدس قول ہے۔ "اِنَّ الْحَسَنَاتِ يُكَفِّرْنَ بِالسَّيِّئَاتِ" یعنی نیکیاں برائیوں کو بچاتی ہیں۔ اس اصول کے مطابق کہا جاسکتا ہے کہ بعض خاص انسانوں کی خاص خوبیاں باوجود قلیل المقدار ہونے کے بھی کثیر المقدار برائیوں پر فائق اور برتر ہیں۔ ایک نیکی بہت سی برائیوں کا مقابلہ کرتی اور اپنی افضلیت دکھاتی ہے۔ یہ اصول اگر صحیح مانا جاوے تو اکثر سوانح عمریاں عجائبات اور تجلیات سے خالی نہ ہونگی۔

گو کسی لائف میں منوہ بالشان واقعات سولے خاص خاص حالات یا کسی ایک واقعہ کے نہ پائے جلتے ہوں اور ایک خاص شخص کی ساری زندگی کو ہی غیر معمولی زندگی نہ کہا جاسکتا ہو۔ لیکن چند خاص واقعات اور کیفیات یا تجلیات کا ایک شخص کی ذات

۱۵۔ اس مضمون کا پہلا حصہ گذشتہ نمبر کی کہ رسالے میں مروج ہو چکا ہے۔ سلسلہ کے لئے وہ پرچہ ملاحظہ ہو۔ جو جن صاحبان کے سامنے وہ پرچہ نہ ہو۔ انکے لئے بھی یہ مضمون دلچسپی سے خالی نہیں کیونکہ اس نغمی و کلباگیا ہے کہ جو شخص صرف اسے پڑھے۔ اسے بھی اس کے عمدہ خیالات سے فائدہ ہوگا۔ (ایڈیٹر)

میں پایا جانا جو اسکو بلحاظ اپنی خصوصیات کے اوروں سے ممتاز کرتی ہے۔ سوانح عمری کے غیر معمولی ہونے کی کافی ضمانت ہے۔ مختلف اشخاص اور ناموروں کی سوانح عمریوں کے دیکھنے سے اس رائے کا قائم کرنا مشکل نہیں ہے کہ بڑے بڑے ناموروں کی سوانح عمریوں میں بھی چند ہی خاص اور موٹے موٹے واقعات ہوا کرتے ہیں۔ باقی دیگر چھوٹے موٹے واقعات کو ضمنی طور پر ایک سلسلے میں درج کیا جاتا ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ نقاد نگاہیں خاص خاص واقعات پر ہی پڑتی ہیں۔ اور دوسرے لوگ تیسرے ساخت ہی دیکھتے ہیں۔ لیکن جو باتیں ایک سلسلے میں ضمناً بھی سمونہ لکھی جاتی ہیں۔ اکثر طبیعتیں ان کو بھی اخذ کرتی ہیں۔ اگر اعلیٰ قوتیں اخذ کرنے میں بھی اعلیٰ ہیں تو متوسط قوتیں متوسط درجے پر اخذ ہیں۔ یہ شرط لگانا کہ ہر ایک سوانح عمری میں سرے سے لیکر اخیر تک چیدہ چیدہ واقعات انتخاب ساخت ہی ہوں سوانح عمری کو محدود کر دینا ہے۔ یہ نشانہ نہیں کہ کل رطب و یابس ہی بھردیا جاوے۔ لیکن یہ بھی مدعا نہیں کہ انتخاب کرتے کرتے محض چند واقعات ہی باقی رہنے دئے جاویں۔

بے شک سوانح عمریوں میں واقعات کا انتخاب ایک مقدم کام ہے لیکن ایک بڑے واقعہ کے سلسلے کے لحاظ سے دلچسپ معمولی واقعات بھی بلحاظ اپنی کسی خصوصیت کے درج کئے جاتے ہیں۔ اگر سلسلہ توڑ کر انہیں چھوڑ دیا جائے تو بڑے بڑے واقعات کا مزہ بھی بڑا رہتا ہے۔ اکثر سوانح عمریوں میں ایسے ساخت بھی درج ہیں جو دراصل غیر معمولی نہیں ہیں مگر چونکہ ان میں ایک خصوصیت یا واسطے انہیں درج کیا جاتا ہے۔ قیصر ہند انجمنی کی لائف میں یہ واقعہ اکثر لکھا گیا ہے کہ ایک معظّم ایک گاؤں میں گئیں اس ایک بوڑھی عورت کے ساتھ نہایت ہی خوش خلقی اور مروت سے پیش آئیں اور اُسے کوئی تحفہ بھی عطا کیا یہ ایک معمولی واقعہ ہے۔ دنیا میں صدائوں کوں سے ایسے واقعات نہ دیکھے میں اُسے میں کوئی نئی بات نہیں۔ لیکن جب باعتبار جروتِ سلطنت اور قدرتِ حکومت ایسے دیکھا جاوے تو اس میں بھی ایک خصوصیت نکلتی ہے۔

بعض اوقات دنیا میں عام اصول چھوڑ کر نسبتی معیار سے نیکیوں اور بدیوں کا وزن کیا جاتا ہے۔ اور اس معیار سے ایک فعل جو ایک خاص آدمی کرتا ہے ہر حال میں ایک عام آدمی کے یا تو زیادہ تر لوگوں کے قابل ہو جاتا ہے۔ اور یا اس پر کوئی خیال ہی نہیں کرتا۔

قول ایک عربی سوانح نویس کے سوانح عمری کا لکھنا ایک سراپا کہنا ہے۔ اگر سراپا نویس صرف سر ہی کا ذکر کر کے باقی اذکار چھوڑ دے تو اسے سراپا نہیں کہا جاوے گا۔ جیسے ایک سراپا میں سلسلے کے لحاظ سے مناسب دائرے میں چلنا پڑتا ہے۔ ایسے ہی سوانح عمری کے لکھنے میں غیر معمولی اور بعض معمولی دلچسپ واقعات بھی بلحاظ نسبتی معیار کے لے جاتے ہیں۔ ہر سوانح عمری کے تین حصے ہوتے ہیں۔

۱۔ خاص اور بڑے بڑے واقعات۔

ب۔ معمولی اور عام مسامحات باعتبار نسبتی معیار۔

ج۔ ٹینک اور بد حالات۔

ممکنہ چین نگاہیں داغ اور دھبے ایک سہولت سے پالیتی ہیں اور انکی طبیعت اکتا جاتی ہے اور وہ کہہ کر ایک سوانح عمری کا مطالعہ چھوڑ دیتی ہیں۔ یہ ان طبائع کا کام ہے جو جلد باز اور کم اندیش ہیں۔ انجام ہیں اور دوبارہ پیش طبیعتیں جانتی ہیں کہ کوئی (انسان) انسان ہو کر اضطراری سہود خطا اور نفرت سے خالی نہیں۔ اور ہر ایک سہود خطا بلحاظ حالات کے تاویل کیا جاسکتا ہے۔ اور ایک خاص انسان کی چند معمولی یا ابتدائی غلطیاں اس کی محترم نیکیوں اور خوبیوں سے وزن میں زیادہ نہیں ہیں۔

ابن خلدون (اپنی برگزیدہ تصنیف میں ایک موقع پر لکھتا ہے:-

لوگ بدیوں کے انتخاب میں ایسے جلد باز ہیں کہ اچھائیوں اور نیکیوں کو باوجود جاننے کے بھول ہی جاتے ہیں۔ نیکی کا وزن بڑی کم وزن سے کم خیال کرتے ہیں۔ حالانکہ نیکی کرنا نسبت بڑی گہرائی کے زیادہ تر مشکل ہے۔ جو عمل مشکل رکھتا ہے تاہم اسے کم وزن سے اس کا وزن زیادہ ہونا چاہئے تھا۔ الخ

بیشک بہت کم لوگ نیکوں اور برائیوں کا نصفانہ موازنہ کرتے ہیں۔ اور اس غلطی سے وہ احقاق حق سے رہ جاتے ہیں۔ سوانح عمریاں کن لوگوں کی لکھی جاتی ہیں۔ جو دوسروں کی نگاہوں میں ایک عجیب الفطرت انسان ہوں اور انکی زندگی کے چند واقعات انہیں اُوروں کی زندگیوں سے بہ لحاظ غیر معمولی ہونے کے ممتاز کرتے ہوں۔ ان حالات میں ہمیں سب سے پہلے انہی خاص واقعات کو دیکھنا چاہئے۔ جو ایک شخص کو دوسروں سے ممتاز کرتے ہیں۔ جو واقعات معمولی ہیں۔ انہیں معمولی نگاہوں سے دیکھا جاوے مگر انہیں نظر انداز کرنا درست نہیں۔ مولانا حالی یادگار غالب میں لکھتے ہیں +

”سُوءِ عین جبکہ دہلی کالج ایک نئے اصول پر قائم کیا گیا تو مرزا غالب کو بھی سٹرنامن سیکرٹری گورنمنٹ ہند نے بلایا اور چاہا کہ انہیں مدرس فارسی مقرر کیا جائے۔ مرزا صاحب پالکی میں سوار ہو کر سکرٹری صاحب کے ڈیرے پر پہنچے۔ مگر صاحب سکرٹری اطلاع پانے پر بھی باہر نہ آئے۔ جب مرزا صاحب باوجود انتظار کے بھی اندر نہ گئے تو صاحب بہادر آخر باہر آئے۔ اور مرزا صاحب کا عندیہ معلوم کر کے کہا جب آپ دربار میں آئیگے تو آپ کا دستور معمول استقبال کیا جاوے گا۔ لیکن اس وقت تو آپ نوکری کے لئے آئے ہیں وہ بتاؤ نہیں ہو سکتا۔ مرزا صاحب نے کہا کہ گورنمنٹ کی ملازمت کا ارادہ اس واسطے کیا ہے کہ اعزاز کچھ زیادہ ہو۔ نہ اس لئے کہ موجودہ اعزاز میں بھی فرق آئے۔ صاحب بہادر نے کہا میں قاعدے سے مجبور ہوں۔ اس پر مرزا صاحب یہ کہہ کر چلے آئے۔ مجھے خدمت سے معاف رکھا جائے۔“

بظاہر یہ ایک معمولی واقعہ ہے۔ لیکن باوجود ضرورت اور تنگ حالی کے مرزا صاحب کا ایسا جواب دینا اور اپنی عزت آپ کرنا ایک خاص واقعہ تھا۔ اور اس خیال سے بھی کہ ہمارے اسلاف اور بزرگان قوم کو اپنی عزت آپ کرنے کا یہاں تک خیال بہتا تھا۔ قابل ذکر کرنے کے تھا +

فردوسی کی لائف میں شاہنامہ کے واسطے سلطان محمود کی پہلی دہائی اور پچھلا اڑھائی  
عمل اور اُس پر فردوسی کی بے اعتنائی امد چلے جانا اور پھر محمود کا پریشان ہو کر زمر و عودہ  
کا فردوسی کے پاس بھیجنا ایک عجیب اخلاقی سانحہ ہے۔ جس سے دونوں کی دلی حالت  
اور کمزوری اور تھقلال کی زبردست شہادت ملتی ہے اور پڑھنے والا انسان اُس سے ایک  
عملی سبق لے سکتا ہے۔ گو دنیا میں ایسے ایسے واقعات روز گزرتے ہیں۔ مگر ہر واقعہ میں محمود  
اور فردوسی تو نہیں ہوتا \*

جو شخص بمقابلہ اپنے ابنائے جنس کے اپنی زندگی خاص اور دلچسپ اور غیر معمولی  
چند واقعات سے ممتاز کرتا ہے وہ ملک اور قوم پر احسانِ عظیم کرتا ہے۔ پس کوئی وجہ نہیں  
ہے کہ اُس کی چند معمولی غلطیاں سے متاثر ہو کر خوبیوں سے بھی انکار اور کفرانِ نعمت  
کیا جاوے \*

ایک دوسرے شخص کا کسی دیکھیا کی پروردہ حالت پر آنسو بہانا باوجود اس کے کہ وہ اپنی  
ذات میں چند لغزشیں بھی رکھتا ہے۔ ایک درد سیدہ شخص کے واسطے ہر حال  
موجبِ کسیر ہے۔ جو شخص ایک شارع عام میں ایک سایہ دار درخت لگاتا ہے جس سے  
آئندہ روزِ عداورہ گزروں کو گرمی کے موسم میں آرام ملتا ہے وہ ہر حال شکریت کے قابل ہے  
گو وہ اپنی ذات میں چند سُقم بھی رکھتا ہو۔

اگر کسی شخص کی زندگی میں عمدہ اور نیک سبق دیں ہے اور ہم اُس سے کوئی غیر معمولی  
سبق لے سکتے ہیں تو اُسکی چند لغزشوں کی وجہ سے اُسے نگاہِ ہنس کر دینا انصاف سے بعید ہے۔  
ہر ایک زندگی دوسرے کو ختم ہو کر سبق دیتی ہے۔ ہر سانحہ دنیا میں وجود پذیر ہو کر دوسرے  
انسانے جنس کے لئے رہنما بنا ہو۔ مختلف سوانح سے ایک شخص کے چند ساخت کو سلسلہ  
دار جمع کر لینے کا نام ہی سوانحِ عمری ہے۔ بعض لوگ معترض ہیں کہ کیوں ایک شخص کی  
سوانحِ عمری میں اُس کی لغزشیں لکھی جاتی ہیں اور کیوں اُس کی چند کمزوریوں کا نوٹس  
لیا گیا ہے اور بعض کا یہ خیال بھی ہے کہ سوانحِ عمری اُسکو کہا جاسکتا ہے کہ جس میں نیکیوں  
کے مقابلے میں بُرائیوں کا نقشہ بھی دکھایا گیا ہو۔ جس سوانحِ عمری میں بُرائیاں نہ ہوں وہ

تو دج سر لئی ہے۔ یہ دونوں قصے تمانج کے اعتبار سے کسی قدر محل ہیں۔ ایسی نکتہ چینیوں اسی حالت میں کیجاتی ہیں کہ جب تک سوانح عمری کے اغراض سے ناواقفیت ہو سوانح عمری کیوں لکھی جاتی ہے؟ اس واسطے کہ اور لوگ ایک ممتاز شخص اور خاص آدمی کے خاص اور برگزیدہ حالات اور کوائف سے متاثر ہو کر خود بھی ویسا بننے کی کوشش کریں۔ اس امر کے اثبات کے واسطے کہ انسان اپنے مساعی اور حوصلہ و ہمت سے ایسے ایسے مدارج طے کر سکتا ہے اور اس کی طبیعت پر بڑی کم تہمتی اتھلال کہاں تک موثر ہیں۔ اس واسطے کہ دنیا میں ہر ایسی ایسی صورتیں اور ایسی ایسی حالتیں انسان کو پیش آسکتی ہیں۔ اس واسطے کہ فلاں ملک اور فلاں قوم میں اس اس فحاش کے لوگ گزرے ہیں۔ اس غرض کے لئے کہ وہ کوئی ایک ممتاز اور اعلیٰ طاقت ہے جو انسان کے ارادوں میں ایک تغیر عظیم ڈالتی اور اس کے دل و دماغ کو ان باتوں اور ان واقعات سے آشنا کرتی ہے جو خود اس کے بھی خواب خیال میں نہیں تھے۔ ساتھ ہی اس کے یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ جس شخص کی سوانح عمری لکھی جاتی ہے وہ ایک طرح سے دنیا بھر میں اپنے حالات کے اعتبار سے نشانہ بن جاتا ہے۔

اگر کسی سوانح عمری کے لکھنے والا سلفاً کمزوریوں کو چھوڑ ہی دیوے اور ان کا ذکر تک نہ کرے تو یہ بھی ایک نقص ہے۔ نکتہ چینی سے باقی واقعات اعلیٰ درجہ پر پہنچ جاتے ہیں۔

جو نکتہ چینی باحفاظ فضائل کیجاتی ہے وہ دراصل فضائل کا صدقہ ہے۔

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ کل برائیوں اور کل لغزشوں یا کمزوریوں کو ہی دکھانا چاہئے وہ بھی غلطی پر ہیں۔ نیکی کے واسطے تو ہم دلائل لا سکتے ہیں۔ لیکن برائی کے واسطے ہمیں چنا پڑتا ہے کہ شاید اضطرابی طور پر سرزد ہوئی ہو۔ یا اس میں سبب الغیب ہی کیا گیا ہو اس لئے ضروری نہیں ہے۔ کہ وہ برائیاں اور وہ کمزوریاں بھی حوالہ قلم ہوں۔ جو اس قبیل سے ہوں اور اگر ایسی برائیاں یا کمزوریاں لکھی جاویں تو سوانح عمری کا اثر اور نطفہ جاتا رہیگا۔ طبیعتیں بچاں نہیں ہیں۔ ان کا اکثر حصہ بجائے خود کمزور ہے۔

جس شخص کی سوانح عمری لکھی جاتی ہے۔ وہ

۲۔ ایک خاص یا ممتاز شخص ہوتا ہے۔ ایسا مادہ کے بلحاظ اپنے خاص امتیاز کے  
ب۔ اُس کے خیال تقریباً سندی ہیں بطور سند کے لئے جلتے ہیں۔

ج۔ لوگ انہیں خاص نگاہوں سے دیکھتے ہیں۔ خواہ بلحاظ کسی ذاتی خوبی یا ذاتی  
لطافت اور عمدگی کے۔ کمزور طبیعتیں برائیوں اور کمزوریوں کو بھی ایک مستند لائفیں  
لکھا دیکھ کر سنیں لینگی۔ اور اس سے اخلاق پر سخت بُرا اثر پڑیگا۔ جو اغراض سوانح  
عمری کے صریح خلاف ہے۔ مثلاً ایک شخص اپنی ابتدائی عمر میں بد روش کذاب  
وغیرہ تھا اور بعد میں وہ ایک مشہور نامور لیفٹننٹ بن گیا۔ اگر ایک سوانح نویس انہیں سے  
چند اضطرابی برائیوں کو حوالہ فلم نہیں کرتا ہے یا عام طور پر لکھ جاتا ہے۔ تو اس سوانح  
عمری کو نامکمل نہیں کہا جاوے گا۔ سوانح عمری اس واسطے نہیں لکھی جاتی کہ لوگوں کو ڈاکو چور۔  
کذاب وغیرہ بنایا جاوے۔ اگر یہ اغراض ہیں تو البتہ پھر ہر ایک برائی یا کمزوری کو پست کنہ  
لکھنا چاہئے۔ اور اگر سوانح عمری سے اچھے فضائل کا اظہار پایا کرنا ہے تو پھر ہر ایک  
ایسی برائی اوصاف ہی کی کا ذکر کرنا ضروری نہیں۔ جو اضطرابی ہے اور دوسروں پر بُرا  
اثر ڈالتی ہے۔ صرف وہی کمزوریاں اور غلطیاں بیان کیجا سکتی ہیں جن کے بیان اور تحریر  
سے ناظرین اور سامعین پر بُرا اثر نہیں پڑتا بلکہ یہ خیال ہوتا ہے کہ ایسی کمزوریاں بھی  
ہنیں پیدا ہونی چاہئیں۔

۳۔ رشتہ ایک دفعہ ایک مجمع میں اپنے ایک خاص شاگرد کے اوصاف بیان کر رہا  
تھا ایک دوسرے شاگرد نے بڑھ کر کہا وہ تو شرابی بھی تھا۔ ابن رشد نے جواب میں  
کہا میں اُس کے وہ اوصاف بیان کرتا ہوں جو قابلِ اخذ ہیں۔ اگر بخیراری قابلِ تقلید  
ہوتی تو میں اُسے بھی بیان کرتا۔

جو لوگ نیکی پسند ہیں وہ نیکیاں ہی سنتے ہیں۔ بدیوں پر انکی نظر نہیں پڑتی۔  
ایک فلاسفر سے ایک دفعہ پوچھا گیا تھا کہ کون سی سوانح عمریاں یا کون سے  
واقعات زندگی قابلِ پڑھنے کے ہیں۔ فلاسفر نے جواب میں کہا۔ کوئی سوانح عمری محض



اس وجہ سے قابل احترام نہیں ہے کہ اسکا سیر و خاص طور پر ذمی رتبہ یا اعلیٰ درجہ پر ہونے کی وجہ سے مشہور اور معروف تھا۔ بلکہ اس وجہ سے کہ اُس کے واقعات زندگی ایک دوسرے سے ممتاز اور سبق وہ ہیں۔ اور پہلے واقعات اور پچھلے کو ایف میں ایک ایسا نمایاں فرق ہے جو ایسے شخص کی ساری زندگی دلچسپ اور حیرت خیز یا کچھ نہ کچھ غیر معمولی بناتا ہے اور دوسرے افراد کو اس طرف توجہ دلاتا ہے کہ انسانی زندگی کے متوالج سمندر میں کس کس قسم کی موجیں اور جوار بھٹا آتے ہیں۔ اور کشتی زندگی کو کس کس ساحل مقصود اور کنارہ نامحدود پر پہنچاتے اور لگاتے ہیں۔

واقعی اکثر بڑے بڑے آدمیوں کی زندگیاں بلحاظ اُن کے ابتدائی اور مسلمہ درجوں کے فرد و اس قابل ہیں کہ دوسرے افراد اُن کی طرف توجہ کریں لیکن اُن میں کوئی ایسی لمپی اور کشش نہیں ہوتی جو غیر معمولی اور حیرت خیز واقعات کے اعتبار سے انسان کو اپنی طرف متوجہ کرے +

تمام زندگیوں میں وہی زندگیاں دلچسپی اور انتخاب کے قابل ہیں جو اپنے ابتدائی اور آخری حالات اور ساخت کے لحاظ سے اپنی ذات میں متناطیسی جوہر رکھتی ہیں۔ اور جن سے انسان کو قدرتی تصرفات اور انسانی انتقال کا سبق ملتا ہے۔

بعض متوسط درجہ یا اونے رتبے کے انسانوں کی زندگیاں ایسی غیر معمولی اور حیرت خیز ہیں کہ بڑے بڑے گھرانوں میں بھی اُنکا ثانی نہیں ملتا اُنسے یہ راز کھلتا ہے اور اس پر روشنی پڑتی ہے کہ قدرت نے دنیا کے اسفل پر دوں اور نامعلوم درجوں میں بھی کس کس قسم کے حیران کرنے والے دل و دل غیب پاکسے ہیں۔ ایسے خاص یا ممتاز دماغوں سے اس قسم کی شعاعیں اور کیرنیں نکلتی ہیں اور انکی ذوات میں اس قسم کا تھقل بند بخرم و استیسا طاپایا جاتا ہے۔ جس کا بڑے بڑے سندی دماغوں میں عشر عشر بھی نہیں پایا جاتا +

کسی خاص شخص کا مذہب اور اُس کی زندگی کے حالات اُسکا فلسفہ اسکی تصنیفات اُس کے لطائف اُس کے مصائب اُس کی کامیابیاں اس کی حرقت اُس کی ہنرمندی

اُس کی نفرشیں یہیں اس بات کی ضرورتی ہیں کہ اُس نے کیونکر زندگی بسر کی اور اُس پر کیا کچھ گزری اور اُس کی طبیعت - استقلال - ہمت اور حوصلے کا کیا کچھ حال رہا - اُن کوائف سے صرف اُسی خاص شخص کے حالات کا علم نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ بھی کہ اُس زمانے میں اُس قوم کے کیا خیالات اور حالات تھے جن میں سے وہ شخص بھی تھا۔ جب تک ہم کسی شخص یا اشخاص یا افراد قوم کی حالت ماضیہ دریافت نہ کر لیں۔ اُسوقت تک کوئی موجودہ حالت بھی ہماری سمجھ میں نہیں آسکتی۔ یہی ایک ضرورت ہے جو ہمیں علمی خیال سے تاریخ اور سوانح عمری کی طرف بالخصوص رجوع دلاتی ہے +

اگرچہ سوانح عمری باعتبار غایات کئی اقسام پر تقسیم کیا جاسکتی ہے۔ لیکن ہم سوٹے طور پر صرف دو ہی قسموں کا ذکر کرتے ہیں :-

(الف) سردوں کی سوانح عمریاں -

(دب) عورتوں کی سوانح عمریاں -

بقول مورخین یورپ اسلامی عہد سے پہلے ہندوستان کی تاریخ ایک معذلی یا محدود حالت میں تھی اور سچ پوچھو تو برائے نام بھی نہ تھی۔ ڈاکٹر لی بان فونینے اپنی نادر تصانیف میں اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ عربوں نے اپنی فتوحات کے ساتھ ساتھ ہی تاریخی ذوق کا چرچا پھیلانے میں بھی ایشیا کے دیگر حصوں میں ایک کافی حصہ لیا۔

تاریخ کو سوانح عمری کا دوسرا پہلا حصہ کہنا چاہئے یا یہ کہ سوانح عمری تاریخی مواد سے بھی خالی نہیں ہوتی البتہ ایک سوانح عمری میں جو کچھ خاص التزام کی ضرورت ہوتی ہے وہ تاریخ میں عام نہیں ہوتی ایک مورخ بلحاظ اُن واقعات کے جنہیں وہ اپنی تاریخ میں درج کرتا ہے بطور ایک مستند راوی کے ہے لیکن ایک سوانح نویس اپنے سر ایک خاص ذمہ داری بھی لیتا ہے اور بالخصوص اُن غیر معمولی دلچسپ واقعات کو ایک ذخیرہ واقعات میں سے انتخاب کرتا ہے جن کا انتخاب بجا ہے خود ایک ذمہ داری ہے۔ ایشیا اور ہندوستان کا موجودہ تاریخی نظام بتلاتا ہے کہ اب تک لوگوں نے سوانح نویسی کی جانب علمی اعتبارات سے توجہ نہیں کی ہے +

کچھ تو اس وجہ سے کہ بلحاظ مشرقی رساجات کے ہر دست انکا جمع کرنا ہی مشکل ہے اور کچھ اس وجہ سے بھی کہ باوجود مل جانے کے بھی انکا عام طور پر پابندی قیود موجودہ معروضات میں لانا آسان نہیں ہے۔

مردوں کی زندگی ہر ایک ملک اور ہر ایک قوم میں بمقابلہ عورتوں کی زندگی کے آزاد اور بلا قیود ہے مردوں کی زندگی میں موثرہ قوتیں اور تنجذبہ ماہے زیادہ پائے جاتے ہیں اور ان میں مقابلہ ایک استحکام ہوتا ہے۔ لیکن عورتوں کی زندگی زیادہ تر منشاثرہ طاقتوں

عورتوں کی سوانح عمریاں تو جنہاں میں مردوں کی سوانح عمریاں بھی نہایت ہی غیر مکمل حالت میں پائی جاتی ہیں گو عربوں میں شروع سے یہ مذاق کچھ کچھ رہا ہے۔ لیکن دیگر اقطاع ایشیائیں یا تو بالکل نہیں تھا اور یا عربوں کی دیکھنا دیکھی پیدا ہوا ہے۔

سوانح عمری لکھنے کے واسطے اس قدر تو ضروری ہے کہ بذاتہ غیر معمولی واقعات یا دلچسپ معلومات کے اعتبار سے اشاعت کے قابل بھی ہو۔ یہ فیصلہ کر دینا کہ صرف مردوں کی لائف ہی اشاعت یا تحریر کے قابل ہے یا نہ فیصلہ ہے۔ کچھ شک نہیں کہ دونوں سوانح عمریوں میں باعتبار واقعات باطرز واقعات کے کسی قدر فرق ہے۔ لیکن یہ فرق کسی سوانح عمری کے لکھنے کا مانع نہیں ہے۔

جن بعض واقعات اور کیف کو مردوں کے زندگی نامہ میں لکھنا پڑتا ہے ان میں سے بعض کو عورتوں کی سوانح عمری میں ضرورتاً اور با ناموساً رونا چھوڑنا پڑیگا گو یورپین قوموں میں ایسے شروکات کم ہوں مگر مشرقی قوموں یا ملکوں میں نسبتاً اب تک زیادہ ہیں۔

اگرچہ ان ممالک یا ان اقوام میں باضابطہ سوانح نویسی نہ پائی جاتی ہو مگر مختلف قسم کی کہانیاں اور نباتی روایات کو اس قدر ضرور پایا جاتا ہے کہ ہر ایک قوم میں غیر معمولی واقعات کے جمع کرنے اور نظیر سنسنے سنانے کا مشوق ضرور رہے۔ ہندوستانی السنہ میں بھی چند ایسی مختلف روایتیں اور کہانیاں یا ضرب الامثال پائی جاتی ہیں کہ جن کو بعض نامعلوم الحقیقت انسانوں کی زندگیوں پر روشنی پڑتی ہو۔ اور ثابت ہوتا ہے کہ گو باضابطہ مذاق سوانح نویسی ان ممالک یا ان اقوام میں نہ پایا جاتا ہو۔ لیکن طبی اقتصاد سے دوسروں کے حالات اور دوسروں کے واقعات کو اثر پذیر ہونے یا اثر پذیر کرنے کا مادہ یا جو شے ان میں بھی کسی نہ کسی قدر موجود تھا اور اس سے کسی نہ کسی طرح کام بھی لیتے تھے۔

واجب ہو کہ عورتوں میں بہ نسبت مردوں کے عقل حیوانی کا ایک جز زیادہ ہے اور عورتوں میں نظام ترقی اعضا بھی زیادہ تر مکمل ہوتا ہے۔ اس وجہ سے ان کے افعال اور اشغال میں ایک قسم کی نزاکت اور لطافت بھی زیادہ تر پائی جاتی ہے جو بعض اوقات عام اظہار یا عام اشاعت کی مانع ہوتی ہے۔ گو عورت کیسی ہی مضبوط دل و گردہ کی ہو مگر بچہ بھی مرد کے مقابلے میں اس کی حالت اور مقامات کچھ متاثرہ اور مغلوب ہی رہیگی۔ وہ ارادے اور وہ کام جو ایکے و کرتا یا کر سکتا ہو عورتوں کے مقابلے میں انکی تعریف ہی کچھ اندر ہے۔ اگرچہ ممالک یا اقوام یورپ میں عورتیں اس وقت کامل ارادوں کی مالکہ ہیں لیکن باوجود اس کے بھی موجودہ حالات کہ رہے ہیں کہ مردوں کی تحریکات عورتوں یا عورتوں کی طلبائے پر زیادہ تر موثر ہیں۔

اس کی وجہ صرف یہی نہیں ہے کہ مردوں کی تحریکوں میں جذبہ یا اثر زیادہ ہے بلکہ یہ کہ عورتوں کی طلبائے میں بھی اثر پذیری کا مادہ زیادہ ہے۔ اس کا ثبوت ہم تاریخی واقعات سے بھی دے سکتے ہیں۔ جہاں جہاں یا جن جن خاندانوں میں ایک خاص قسم کا مادہ یا اثر زیادہ ہوتی ہے وہاں کی عورتوں میں بھی وہی مواد کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ اگر مرد نیکی اور سعادت کے محرک ہوں تو عورتوں پر بھی اس کا اثر فوری ہونے لگتا ہے اور اگر خلاف اس کے مردوں کی خواہشیں راہِ تحریکات بنائی اور ذلت و پستی کا باعث بن جائیں تو عورتوں کے دل و دماغ پر بھی وہی اثر ہوتا ہے +

لیکن باوجود اس کے بھی مردوں کی برائیاں عورتوں میں اکثر نہیں ہوتیں۔ اس کا

سبب جیسے ہر ملک ہر ملک کی آئے ہوئے کو فرق ہو۔ ایسی ہی ہر ملک کے تہذیب و اقوام کے رسم و رواج اور مذہب و عقیدوں میں بھی گونا گون ہیں جو خشکی اور سی کرانہندگان کا طریق زندگی کو بیکچہ بتائیں ضرور رکھتا ہو۔ یہ کوشش کہ ناکہ ساری نیا کہ رسم و رواج ایک ہو جائیں دیکھو کہ وہیں بند کرنا ہو کہ عورتوں اور مردوں میں مساوات کی بحث بعض خیالات سے متصف ہو اور بعض میں ایک غلو اور غلو کی طرح پھیلنا ہو کہ کون شخص نہیں جانتا کہ بعض مردوں میں عورتیں دلوں کو بازی نہیں لی جاسکتیں اور بعض میں وہی باوجود مردوں کو بکرا جاتی ہیں جن میں مذہب و ممالک میں بیک وقت مردوں پر وہ نہیں ہو باوجود مذہب و ممالک کے عورتوں اور مردوں میں اتنی فوارہ کی تیز جھڑک و قدرت و اتیان نہیں جو مساوات کا نشانہ رکھتا ہو جو عورتوں کی عزت و حرمت کا اور تہذیب و ممالک کے ساتھ ساتھ اور بعض ممالک میں ان کا وہ نہیں کہ جس طرح

موجب یا تو یہ ہے کہ عورتوں میں اس قدر جوش و خروش اور حوصلہ نہیں ہوتا یا یہ کہ وہ اُن میں سے بعض تحریکیں قبول ہی نہیں کرتیں اگر انصاف کوئی شے ہے تو کہنا ہی پڑیگا کہ عورتوں کی ذلت یا رسوائی کے موجب زیادہ تر خود مرد ہی ہوتے ہیں +  
(سوانح کی تحقیق)

جو طریقہ اور جو اصول تاریخی واقعات کی تحقیق میں استعمال ہے، وہی تحقیق سوانح میں بھی موزون ثابت ہوا ہے۔ علوم طبعی اور علوم آلمی میں مسئلہ علت و معلوم سے اکثر سائل کا حل کیا جاتا ہے۔ واقعات تاریخی اور سوانح کا بھی تقریباً اسی پر بہت کچھ مدار ہے جب ہم کسی شخص کی سوانح عمری لکھنے بیٹھیں تو ہمیں سب سے اول یہ دیکھنا چاہئے۔ کہ (الف) باعتبار واقعات زندگی کے ایسا شخص کیا حقیقت رکھتا ہے۔ (ب) کس قدر واقعات اس کی زندگی میں فی الحقیقت خاص اور غیر معمولی ہیں۔ (ج) دوسروں پر اُن کا اثر کیسا پڑ رہا ہے اور بصورتِ خاص اشاعت کیسا پڑنے کی امید ہے +

اس کے بعد ہم اُن تمام واقعات کے سلسلہ علل پر ایک عمیق نظر ڈالنی چاہئے۔ اور دیکھنا چاہئے کہ وہ سلسلہ علل کہاں تک جاتا ہے۔ اور دوسروں کی ذات سے اُسے کیا نسبت ہے۔ گو ہم باوجود سب کوشش کے بھی سلسلہ علل پر کسی حالت میں ایسی کلیتہاً عبور نہیں کر سکتے۔ بہر صورت ہمیں چند سوٹے سوٹے سلسلہ علل کو بھی لینا پڑیگا۔ اور انہیں سے نتیجہ نکالینگے۔ گرچہ بھی دامن کوشش تو فراخ ہونا چاہئے۔ کیونکہ بقول ایک فلاسفر کے تمدن اور علوم تاریخی کے اقصائے علل کا علم قریباً مشکل ہے +

اس پر زور دیا جاتا ہے کہ جب تک عورتیں تعلیم یافتہ نہ ہوں گی تب تک اُن کی حالت دست اور مہذب نہ ہوگی لیکن یہ نہیں کہا جاتا کہ جب تک کسی قوم کے مردینک نہ ہوں گے اور ان کے خیالات میں غبنی اور عمدگی نہ ہوگی تب تک عورتیں اُن سے کیا سبق لے سکتی ہیں۔ عورتوں کو بدنام کیا جاتا ہے۔ لیکن مرد خود کو بدنام نہیں کرتے۔ اُن بڑائی و دونوں میں ہے۔ لیکن عورتوں کی بڑائی کا اکثر حصہ زبانِ حال سے کہہ رہے ہیں اس تعلیم گاہ سے نکلا ہوں جہاں پہلے پہل مردوں کی تعلیم شروع ہوئی تھی۔ ۱۲۰

عام تاریخی واقعات خاص خاص سوانح کے مقابل میں اس اعتراض کی صورت میں سوانح عمری سے دوسرے درجہ پر رہ جاتے ہیں عام تاریخی واقعات میں سلسلہ تناسب علل بہت لمبنا اور غیر محدود ہوتا ہے۔ لیکن ایک سوانح عمری کا اقتضائے اسنادی علل پر پہنچ جانا تقریباً آسان ہے۔ گو ایک سوانح عمری میں بھی مختلف اسباب اور مختلف تناسب علل کا سلسلہ موجود ہوتا ہے۔ لیکن پھر بھی ایک خاص حد ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ یہیں ایک شخص کے سانحات عمری میں سے چند یا سوٹے سوٹے سانحات ہی ملیں لیکن ہم ان سے ایک موثر اور حیرت افزا تصویر تو اُٹا کر سکتے ہیں۔ چند پریشان اور پر لگندہ اجزا کامل جاہا ہی دوسرے سانحات کی تحقیق کے لئے ایک ذریعہ یا ایک سیل ہے۔ کیونکہ ایک قسم کے کوالیف اور خیالات سے دوسرے قسم کے کوالیف یا حالات کا استدلال یا استنباط بوجہ آسن ہو سکتا ہے +

بعض اوقات زبانی روایتیں مستند بھی جاتی ہیں۔ لیکن یہ طریق یا یہ اصول ہر ایک موقع پر ٹھیک نہیں اُترتا۔ خصوصاً ان ممالک یا اُن اقوام میں جن میں سوانح لکھنے کا رواج بہت ہی کم ہے۔ تحریر میں ہر ایک قسم کا واقعہ لایا جاسکتا ہے۔ لیکن حافظان میں سے صرف وہی واقعات اخذ کرنا یا محفوظ رکھنا ہے جو دل چسپا اور غیر معمولی ہوتے ہیں۔ اس اصول پر ہم زبانی روایات میں سے بھی بہت کچھ لے سکتے ہیں۔ جیسے یہ کہا جاتا ہے کہ عالموں نے اکثر علوم کا استدلال جاہلوں کے کلام سے کیا ہے۔ ایسے ہی یہ بھی کہا جاویگا کہ

ہماری اکثر نایابیں اور سوانح عمریاں لسانی روایات سے ہی مزین اور مرتب ہوئی ہیں۔

(تاریخ مقدم ہے یا سوانح عمری)

ہم نے اوپر کی سطروں میں مختلف طور پر دونوں حالتوں میں فرق دکھایا ہے۔ اس کے اعتبار سے ہم یہ کہنے کو تیار ہیں کہ۔

تاریخ ہمیں ایک قوم یا ایک ملک یا ایک فن اور ایک علم کے عام حالات، نشو و نما اور تبدلات سے آگاہی بخشتی ہے اور ہمارے معلومات میں ایک کافی ذخیرہ بڑھاتی ہے اور ہم ان میں سے کثیر حصہ کتابوں کی جلدوں میں ہی چھوڑ دیتے ہیں۔

یاجب کبھی تاثر بھی علوم یا معلومات کا مقابلہ ہوتا ہے تو اس بصیرت خاص سے کام لیتے ہیں اور زیادہ سے زیادہ ہمارے دل پر یہ اثر یا نقش ہوتا ہے کہ قوموں کی حکومت اور ادبار یا فتون اور علوم کے نشوونما اور تنزل کا کس کس زمانے سے تعلق رہا ہے اور ترقی یا تنزل اور ادبار کے مجموعی اسباب کیا ہیں۔

لیکن سوانح عمری خلاف اس کے ہمارے دل اور ہمارے دل غ پر ایک نل چسپ اور زندہ اثر ڈالتی ہے اور ہم جو کچھ اس میں پاتے ہیں اس کا مقابلہ اپنے حالات یا کسی دیگر انسانے جنس کے حالات سے بھی کرتے جاتے ہیں اور کچھ اس میں پڑھتے ہیں اُسے شخصی اعتبار کو مستند بھی سمجھتے ہیں +

چونکہ سوانح عمری میں ایک شخص کی زندگی اور واقعات کا ذکر ہوتا ہے۔ اس واسطے بالخصوص ایسے خاص واقعات پڑھنے والے کے دل پر اثر کرتے ہیں یا توں کہے کہ تاریخ اور سوانح عمری میں یہی فرق ہے جو ایک عام مضمون اور موثر ضرب الشل میں ہے عام مضمون کی خاصیت میں بھی وہ اشخاص کی جگہ ایک چلتی کہاوت میں پایا جا دیگا تاہم تاریخ ایک مسلسل اور قریباً غیر مربوط مقصد ہے اور سوانح عمری ایک تازیانہ۔ تاریخ ایک کم گو جلیس ہے اور سوانح عمری ایک پر جوش ہدم اور دل سوز ہمد۔ تاریخ ظہورات متواترہ یا واقعات متحد الزمان کا ایک مسلسل بیان ہے لیکن سوانح عمری ظہورات مختصہ اور واقعات منتجبہ کا ایک مریض اور زیریں سلسلہ ہے۔ تاریخ علم اخلاق کی ایک شاخ کبھی جا سکتی ہے لیکن سوانح عمری زندہ علم اخلاق ہے بلکہ اخلاق سے بھی زیادہ نتیجہ اور سود مند علم اخلاق سے نیکی اور ہدی کی کیفیت یا ماہیت معلوم ہوتی ہے اور اصولی طریق سے ان مراتب کی نسبت بحث کی جاتی ہے۔ لیکن سوانح عمری نیکی اور ہدی کے موقوع یا سلسلہ تاریخ پیش کر کے ایک زندہ نمونہ دکھاتی ہے۔ اخلاق میں یہ دکھایا جاتا ہے کہ اگر ایسا کر دے تو ایسا ہو گا یا ہو نا چاہیے لیکن سوانح عمری یہ دکھاتی ہے کہ۔

ایسا کرنے سے ایسا ہوا۔ اگر یقین نہ ہو تو خود کر کے دیکھ لو، اخلاق میں اثر کی طاقت

بالدلائل ہے اور سوانح عمری میں بالتجربہ والظاہر۔

لوگ قصے کہانیوں اور نادلوں کی جانب کیوں زیادہ رجوع کرتے ہیں اور کیوں اُن کے مقابلے میں مستند تاریخیں شوق سے نہیں دیکھتے اور نہیں پڑھتے اس لئے کہ اُن میں فوری اور زندہ تاثر نہیں پاتے۔ انسان کی طبیعت میں تقلید یا ریس کا مادہ یا جوش نسبتاً زیادہ ہے جب کبھی اپنے کسی اپنا کسے جنس یا اسلاف کے ستودہ کاموں اور نیک افعال کی کہانیاں سنتا ہے تو خواہ مخواہ ہی متاثر ہوتا ہے +

لوگ قصے کہانیاں سن کر کیوں روتے ہیں اور تاریخی واقعات پر ایک انسوجی نہیں ہاتے۔ اس لئے کہ قصے زیادہ موثر ہیں۔ جب کوئی تاریخی واقعہ قصے کی صورت میں بیان کیا جاتا ہے۔ تو پھر اُس میں بھی ایک انوکھا اثر پیدا ہو جاتا ہے دیکھو بعض تاریخی ناول (۱)۔

بحر زندگی میں صد ہا موجیں آتی ہیں اور ہر موج بیسیوں پہلو قبول کرتی ہے ایک رنگ دوسرے رنگ سے اور ایک موج دوسری موج سے امتیاز رکھتی ہے۔ یہ سب رنگ امری سب موجیں نگاہ غور سے دیکھنے کے قابل ہیں۔ اور یہ سوچنے کے کہ ایک اپنے ہی ہم جنس ہم کیفیت کی چند روزہ زندگی میں کیا کچھ واقعات ظہور میں آئے ہیں۔ اور ان پر ان کا کیسا اثر پڑا ہے +

ہر سوانح عمری سے ہمیں صرف چند مربوط یا غیر مربوط واقعات کا سلسلہ ہی نہیں ملتا بلکہ ایک علمی ذخیرہ بھی ملتا ہے ہر شخص کا عروج اور زوال انہیں موجات اور سبب کو پیش کرتا ہے جو ایک سلطنت کے عروج اور زوال کا موجب ہو سکتے ہیں جس وقت کوئی پڑھنے والا ایک زندگی نامہ میں کسی شخص مصیبت زدہ یا غیر معمولی صفات کے انسان کی حالت عروج اور ادبار کا ذکر پڑھتا ہے اور دیکھتا ہے کہ ایک انسان کن کن صعوبتوں میں گرفتار ہو کر پھر داسن عروج لیتا اور کن کن دشوار راہوں سے منزل مقصود پر پہنچتا ہے

سہ میرا یہ منشا نہیں ہو کہ تاریخی علوم سود مند نہیں ہیں یا انکی ضرورت نہیں انکی سخت ضرورت ہو لیکن اُن سوانحات سمجھنا اور لچپا اور خاص طور کے انہیں مفید کرنا نسبت ہو۔ لوگ فراموش بھی صرف اس واسطے کرتے ہیں کہ وہ ہی حقیقت ایک شخص کو فخری سوانحات ہیں۔ اور ان میں ان امور کا ذکر ہوتا ہے جو ایک شخص کے ذاتی معلومات سے متعلق ہوتے ہیں ۱۲



تو اس کے دل و دماغ پر ایک خاص اثر پڑتا ہے۔ دنیا کی بستی میں اکثر زندگیاں غیر معمولی واقعات سے شعل اور تند سازخات سے مفلرون ہیں۔ لیکن ان میں سے اکثر پہ غور چلی جاتی ہیں وہ محض کس پیرسی کی حالت میں غرق ہیں۔ گواہیں جہاں تو ذمہ نہ کیا جاسکے لیکن معنا غیر معمولی واقعات کی جہت سے زندہ کیجا سکتی ہیں ۛ

جسے بڑے لوگوں کی سولخ عمریاں گواہیں نام اور اپنے ذاتی جیروت اور عظمت کے اعتبار سے کیسی ہی مشہور ہوں لیکن ان سے زیادہ تر ان لوگوں کی سولخ عمری قابلِ حرست اور قابلِ استناد ہے۔ جواہنی مدوآپ کا نمونہ ہیں۔ اور جن کی ابتدائی زندگی اخیر زندگی کے مقابلے میں رات اور دن یا ظلمت اور نور کا فرق رکھتی ہے ہمیشہ بڑے واقعات سے ہی دل چپ اور جیروت خیر نیچے نہیں نکلا کرتے بعض اوقات معمولی اور چھوٹے چھوٹے قضایا بھی بڑے بڑے نتیجوں کا موجب ہو جاتے ہیں۔ غور کرنے والا دل اور سوچنے والا دماغ چاہئے۔ نتیجہ خیز باتوں سے نتیجہ نکل ہی آتا ہے ۛ

الفت میں برابر ہے وفا ہو کہ جفا ہو  
ہر بات میں لذت ہے اگر دل میں نہ رہو

## ۵۔ نسبتی قانون

بکوائے یار بریزانک و حاصیہ بردار

بے نزاعیت تخم اہل زمین این است

ہرفن اور ہر علم باعتبار فائدہ مطلق اور فائدہ اضافی کے دوسرے فن یا دوسرے علم سے تمیز ہے۔ اور ہر فن یا ہر علم بلحاظ فائدہ مطلق اور فائدہ اضافی کے جدا گانہ نتائج اور آثار رکھتا ہے۔ جس قدر فنون یا علوم یا ان کی شاخیں مدون اور مرتب ہیں ان کے ایجاد یا اختراعی مواد یا اسباب دو نسبتیں رکھتے ہیں +

الف۔ ذہنی

ب۔ خارجی

گو خارجی مواد اور اسباب اذنان سے عارضی یا نسبتی تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن اذنان کا تعلق مواد اور اسباب خارجی سے لازمی یا لابدی ہے۔ خارجی مواد اور خارجی اسباب قوت اور اکیہ سے مستغنی ہیں۔ اور اذنان سے مستغنی۔ لیکن اذنان بوجہ اور اکات خارجی مواد اور خارجی اسباب سے مستغنی نہیں ہیں۔ یا یوں کہیے کہ خارجی اسباب خارج اذنان ہیں اور اذنان اور انکی نسبت سے ایسے سب مواد اور اسباب پر محیط ہیں +

خارجی مواد اور خارجی اسباب سے ہم ہی مواد اور ہی اسباب مراد لیتے ہیں۔ جو علت العلل (ذات خدائی) انسان و دیگر حیوانات کے سوا ہیں۔ ایسے مواد اور ایسے اسباب بجائے خود بجز اقبال اشکال تا لفظ بجز کب و انظار بجز خاص محصورہ اور کوئی طاقت نہیں رکھتے۔ برخلاف اسکے اذنان میں ایک ایسی طاقت موجود ہے جو انہیں

دریافت کرتی۔ اور انکے خصائص کی اشکال متنوع میں ترکیب اور تالیف کر کے مختلف نتیجے نکالتی ہے۔ اور ان نسبتوں پر پہنچتی ہے جو ان میں مودعہ یا مستتر میں جیسے مواد خارجی ایسا ظاہری اذعان سے ایک نسبت رکھتے ہیں۔ ایسے ہی ہر فن اور ہر علم کو ایک دوسرے سے نسبت حاصل ہے۔ اور اسی طرح تمام اذعان مختلفہ کو بھی آپس میں ایک قدرتی نسبت حاصل ہے۔ گوان و دونوں صورتوں میں متوازن پایا جاتا ہے اور ایک علم یا شاخ علم بمقابلہ دوسرے کے آثار میں مختلف ہے لیکن باین ہمدان میں ایک نسبت ضرور پائی جاتی ہے۔ مذہب فلسفہ۔ اخلاق۔ تمدن۔ اور سائنس جدا گانہ قوانین اور اغراض کے تابع ہیں لیکن ان میں بھی ایک دوسرے کے مقابلہ میں نسبتی رشتہ قائم ہے۔

مذہب سے فلسفہ فلسفہ سے اخلاق۔ اخلاق سے تمدن اور تمدن سے سائنس ایک نسبت رکھتا ہے اگر اس مقصد کی تشریح دوسرے الفاظ میں کی جائے تو یوں کہا جاسکتا کہ مذہب میں فلسفہ فلسفہ میں اخلاق۔ اخلاق میں تمدن اور تمدن میں سائنس پایا جاتا ہے۔ اسی طرح ان تمام شاخوں اور فروع کا حال ہے جو ان علوم سے مرکب ہیں۔ کوئی سی شلخ اور کوئی سی فرع کے لئے وہ دوسری شلخ یا دوسری فرع سے ایسا کوئی تعلق اور

علمی طور پر سائنس کی بنیاد تمدن سے ہی شروع ہوتی ہے۔ لارڈ بیکن نے روحانی فلسفہ سے استقرائی فلسفہ یا علمی فلسفہ کی بنیاد سائنس کی صورت میں اس وقت ڈالی تھی۔ جب اسکے ذہن نے تمدنی ضروریات کے لحاظ سے ایسی ضرورت محسوس کی تھی۔ لیکن نے اپنے خیال میں فلسفہ کی تعریف جو ان الفاظ میں کی تھی کہ ہر کام کا ثمرہ انسان کی خوشیوں کا المضاعف کرنا اور انسان کے صدقات کو گھٹانا ہوا اسکا بڑا بھاری محرک تمدن ہی تھا۔ تمدن ہی سے لیکن نے یہ بات دریافت کی تھی کہ فلسفہ کے اغراض اور نتائج کا محض خیالی دنیا تک محدود نہ رہنا وہی کمالات اور فضائل یا اور اکات کو ایک تنگ دائرہ میں بند کر دینا ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ سائنس کا وجود تمدن سے پیشتر ہی موجود تھا۔ یا یہ کہ سائنس ہر وقت ادھر آئی یا ہر زمان میں بالقوہ موجود تھا لیکن اس کا ظہور۔ اعلان۔ علمی صورتوں پر مشتمل ہونا اس وقت اور اسی حالت میں ہوا ہے جبکہ تمدن کے ہر جرم گئے ہیں یا اس کی حکومت شروع ہو گئی ہے۔ ضرورت نے ہر سری کی اور سائنس کے کرشمے ظہور میں آنے لگے ۱۲

نسبت رکھتی ہے۔ اور یا اسپر متفرع ہے۔ تمدن اور سائنس کی نسبت تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ دونوں شاخیں بالبعد کی کوششوں کا نتیجہ یا اثر ہیں۔ لیکن مذہب فلسفہ اور اخلاق کی نسبت مشکل سے کہا جاسکتا ہے کہ ان میں سے پہلے پہل کس کی بنیاد رکھی گئی۔ بلحاظ جامعیت اور وسعت اغراض یہ کہا جاسکتا ہے کہ فلسفہ میں اکثر اغراض اخلاقی اور بعض مذہبی اور اخلاق میں اکثر اغراض فلسفہ اور بعض مذہبی اور مذہب میں فلسفہ اور اخلاق کے قریباً بہت سے اغراض پائے جاتے ہیں۔

ایک پابند مذہب فلسفہ اور اخلاق کے قواعد یا شرائط کا بہت سی باتوں میں پابند ہوگا لیکن ایک فلسفی اور ایک اخلاق پرست بہت سی باتوں میں مذہب کے خلاف بھی ہو سکتا ہے۔ یا یہ کہ ایک فلسفی یا ایک اخلاقی عالم پر یہ لازم نہیں کہ وہ کوئی مذہب بھی کہتا ہو۔ یا کسی دین اور مذہب کا پابند اور مقلد ہو۔

مذہبی قوانین میں بمقابلہ فلسفہ اور اخلاق کے وسعت اور جامعیت زیادہ ہے۔ مذہب کے واسطے ایک تنگ ظرف تجویز کرنا دراصل اغراض مذہبی سے ناواقفیت کا موجب ہے۔ مذہب ان تمام اغراض اور اعلیٰ مقاصد کا حامی اور سرپرست ہے جو فلسفہ اور اخلاق کی تنہیں پائے جاتے ہیں۔ یا ان تمام اغراض اور مقاصد کی جو فلسفہ اور اخلاق کا اصل الاصول میں ایک اور ڈھنگ اور پیرایہ میں تشریح کرتا ہے۔

لہٰذا اکثر لوگ مذہب یا قوانین مذہبی کو فلسفہ و تنقید یا تہاں سمجھتے ہیں اور اسی وجہ سے فلسفہ کے مطالعہ کو نفرت ہی کرتے ہیں۔ یہ ایک غلط خیال ہے جو دراصل سچا فلسفہ کسی سچے مذہب کے خلاف نہیں ہے۔ اور کسی سچے مذہب کے اصول کسی سچے فلسفہ کو متاثر نہیں ہو سکتے۔ مذہب اور فلسفہ کی تطبیق کیو واسطے ایک ضابطہ یا ایک قانون ہے۔ اگر اس ضابطہ یا قانون کی پابندی ہو تو دونوں کو یکساں جگہ تو ان میں ایک دلچسپ نسبت پائی جائیگی لہٰذا ان نسبتوں کے لحاظ سے یہ امر حجت علیہ کہ ان سب علوم اور قوانین موجودہ میں کو اولیت کس قانون کو حاصل ہے۔ اس بارہ میں بہت کچھ کہا گیا ہے لیکن ہماری رائے میں جبکہ تمام مذہب کی بنیاد ایک ذات علیٰ علت العلل کی شناخت اور وجود پر موقوف ہے۔ اور یہی خیال نظر ثانی ایک کے دل میں سب سے پہلے پیدا ہوتا ہے تو کہا جائے گا کہ سب سے پہلا قانون اور بنیادی ضابطہ مذہب ہی ہے جو لوگ کوئی مذہب نہیں کہتے۔ دراصل اس خیال کی وجہ سے ان کا بھی کوئی نہ کوئی مذہب ہوتا ہے۔ ۱۲

ہم نے اوپر کی سطروں میں کہا تھا۔ کہ فنون اور علوم میں دو نسبتیں حائل ہیں ذہنی اور خارجی۔ اور ان دونوں نسبتوں میں بھی ایک اور نسبت ہے۔ جس طرح ہم ایک قانون علت العلل پاتے ہیں۔ اسی طرح کل موجودات میں ایک نسبتی قانون ہے۔ ہر کل ہر جزو سے ایک نسبت رکھتا ہے۔ اور ہر جزو کو کل سے ہر جزو کو ہر جزو سے ایک نسبت ہے۔ اور ہر جزو کو شوشہ سے۔ ایک مادہ دوسرے مادے سے ایک نسبت رکھتا ہے۔ اور ایک ترکیب دوسری ترکیب سے۔ کل موجودات بلحاظ مفردات اور مرکبات کے ایک مضبوط لڑھی میں پردہ ہوئی ہے۔ گوہر دان اس لڑھی کا جواگاز اسما اور صفات سے موسوم ہے اور کلیت و کیفیت میں بھی مغایرت ہو کر ایک کو دوسرے سے باوجود اس مغایرت اور تباہی کے ایک نسبت حاصل ہے +

کچھ نسبتیں من جہت کلیات ہیں اور اکثر من جہت جزئیات حیوانات نباتات و جمادات کے باہم من جہت کلیات بھی نسبت ہے۔ اور ان کے مفردات میں نباتات و غیر نباتات بلکہ غیر جزئی نسبت بھی ہے۔ بعض نسبتیں مشترک ہیں اور بعض غیر مشترک انسان و ناطق اور حیوان غیر ناطق کے درمیان نسبت حیوانیت مشترک ہے۔ اسی طرح نباتات و جمادات میں طاقت و نمو نسبت مشترک ہے۔ کلی نسبتیں عموماً عام تجربہ اور عام مشاہدہ میں آتی ہیں۔ لیکن جزئی نسبتیں عام مشاہدہ سے بالاتر ہیں۔ اسی واسطے انہیں علمی نسبتیں کہا جاتا ہے۔ جس طرح کلی نسبتیں ایک قانون اور ایک ضابطہ کے تابع ہیں۔ اسی طرح جزئی نسبتوں کے واسطے بھی ایک قانون ہے۔ لیکن یہ قانون بمقابلہ کلی قانون کے زیادہ ترویق اور پسپا رہے۔ اسکے مطالب پر وہی لوگ پہنچتے ہیں اور وہی حل کرتے ہیں جنہیں ذہنی قوا اور خارجی اسباب تفریق پر بوجہ الکمال عبور ہے۔

جزئی ضابطہ اور جزئی قانون دو حال سے خالی نہیں۔

دالغ، تابع مشاہدہ

دب، تابع تجربہ

پہلی شق میں وہ عام صورتیں شامل ہیں جن سے عام لوگوں نے باہمی نسبتیں

دریافت کر کے ان کی تالیف اور ترکیب سے مختلف صوتیں اور ساختیں پیدا اور مرتب کی ہیں۔ دنیا کی عام باتجملح جسطہ پائی جاتی ہیں اور جن سے عام لوگ معاشرتی ضروریات میں کام لیتے ہیں۔ یہ سب تابع مشاہدہ ہیں۔ بعض علوم اور ان کی شاخیں معمولی حرفت و صنعت وغیرہ تابع مشاہدہ ہیں۔ گو ان میں بھی تجربہ سے کام لیا گیا ہے۔ اور قیاس کو دخل ہے لیکن ان کی ترکیب اور تالیف کا زیادہ تر حصہ تابع مشاہدہ ہے۔ اور معمولی ضرورتوں نے عام لوگوں کو بھی ان کے تہیہ پر آمادہ کر رکھا ہے \*

اسی صورت اور اسی شق سے تجربی جزئیات شروع ہوتی ہیں۔ اس شق میں مشاہدہ عام سے تجربہ کے ذریعہ سے مشاہدہ خاص تک پہنچتے ہیں۔ یعنی وہ باریک اور اندرونی نسبتیں دریافت کی جاتی ہیں۔ اور انہیں ایک دوسرے سے ملکر ڈاکر دیکھا جاتا ہے۔ جو مشاہدہ عام میں دکھائی نہیں دیتیں \*

طبی اجتہادات اور ڈاکٹری قیاسات مشاہدہ خاص کا اثر اور نتیجہ ہیں \*

ادویہ طبیہ کی ظاہری شکل و شمایل ان کی اندرونی حالت اور خاصیت کا اظہار نہیں کرتی ہے۔ جب طبیبیون نے بذریعہ مشاہدہ خاص ان اندرونی خاصیتوں اور کیفیات کو امراض عایدہ سے نسبت دیکر دیکھا اور تجربہ کیا تو ان پر ازل کی حقیقت کھل گئی۔

سلہ گٹری جس کا مادہ کیمیا ہے۔ ایک نباتی قانون کے تابع ہے۔ کیمیادان دو طاقتوں یا دو مادوں کی باہمی نسبت دریافت کر کے ایک تیسری طاقت توت پیدا کرتا ہے جس طرح دو کو دوسری فریب دیو کو تیسری شکل چار کی پیدا ہوتی ہے اسی طرح ایک شے یا ایک مادہ کا دوسری شے یا دوسرے مادہ کو ترکیب پانا ایک تیسری صورت یا قوت پیدا کرتا ہے۔

ایشیائی اطلاع میں اکثر لوگ ایسے کیمیا گر مشہور ہیں جو رنگے کا تبادلو چاندی سے اوتارنے کا سونے کرتے ہیں کچھ شک نہیں کہ یہ لوگ ایک خط میں مبتلا ہیں۔ اور اس لیے میں لگ کر گٹری کے اعلیٰ فوائد سے بے بہرہ رہ جاتے ہیں۔ مگر اگر اسی شک میں اشیاء کے نباتی قانون سے پوری واقفیت نہیں ہوئی تو ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ ایسا ہونا ناممکن ہے۔ اس میں قلب ماہیت کا بڑا ٹیڑھا سوال ہے۔ مگر نباتی قانون کی وسعت میں کبھی کبھی اس شک میں ڈالے بغیر نہیں رہتی کہ شاید کسی مدد سائنس کی بدولت یہ مسئلہ ادویہ شکل ہی حل ہو کر رہے۔ ۱۲

ہندی طبعیوں اور بیرونی نے جڑی بوٹیوں سے دوائیوں کو نسبتی عمل سے کشتہ کرزیکا فن نکالا۔ اور یہ ثابت کیا کہ فلاں بوٹی اس نسبت سے فلاں دوائی کشتہ کر سکتی ہے۔ فلاں دوائی فلاں بوٹی سے سفید ہو جاتی ہے اور فلاں زرد یا سرخ۔ نسبت تو اسے آئیہ سے حکما اس نکتہ پہنچے ہیں۔ کہ تسادی اوزان یا ثقل مرکب سے کیا کیا عملی صورتیں پیدا ہو سکتی ہیں۔

ہم نے یہ کہا تھا کہ ایک شے کو دوسری شے سے ایک نسبت حاصل ہے۔ اس سے مطلب ہمارا یہ ہے۔ کہ ایک شے یا ایک مادہ کی خاصیت وہ طاقت اور وہ اثر کہتی ہے کہ اگر اسے دوسری سے ملایا جاوے تو اس آئینہ یا تضارب سے ایک تیسری طاقت یا تیسرا اثر پیدا ہو جائے گا۔

بشرطیکہ وہ تضارب یا وہ آئینہ یا تیسرا اثر پیدا ہو جائے۔ بشرطیکہ وہ تضارب یا وہ آئینہ یا تیسرا اثر پیدا ہو جائے۔ ہمارے اس میں مولیٰ موٹی صورتوں میں اس نسبتی قانون سے سب افراد انسانی واقف ہیں۔ اور اس سے کام لے رہے ہیں۔ لیکن ان کی اندرونی کیفیات اور لوازم سے خاص خاص لوگ ہی واقف ہیں۔

اگر ہم نسبتی قانون کا دوسرا نام علم طبیعیات یا سائنس ہی رکھ دیں تو شاید کوئی سمجھ نہ ہوگی۔ یہ جو کہا جاتا ہے کہ طبیعیات سائنس سے عام مخلوق واقفیت نہیں رکھتی۔ یہ ایک غلطی ہے عام مخلوق سائنس یا طبیعیات سے بہ بعض حالات واقف ہے۔ لیکن صرف مشاہدہ عام تک۔ اگر عام مخلوق فی الجملہ واقف نہیں ہے۔ تو اس کے افعال تابع سائنس کی کیا تاویل کیجاوے گی۔

سائنس کا منشا یہ ہے کہ مادی دنیا .. .. ان کو ترتیب و ترکیب کی عملی صورتوں میں لا کر دیکھے اور ایک نسبت کو دوسری نسبت میں ضرب دیکر تجربہ کرے کہ اس کا حاصل ضرب کیا نکلتا ہے۔

تو دینی سسٹم۔ حرارت ایک طاقت ہے۔ اور انہیں دوسری طاقتوں یا اشیاء سے ایک نسبت ہے یعنی اگر ان کے ساتھ دوسری اشیاء یا دوسرے مواد کو ضرب دیں تو

ان کا حاصل ضرب کچھ اور ہی نکلیگا +

اختراع اور ایجاد کے پہلے علی قانون کا جاننا ضروری ہے۔ اور وہ قانون نسبتی قانون ہے جب تک ہمیں یہ علم نہ ہو کہ ایک طاقت دوسری طاقت سے کیا نسبت رکھتی ہے۔ یا ایک شے میں ضرب دینے سے حاصل ضرب کیا نکلتا ہے تب تک ہم کبھی موجود یا مخترع نہیں بن سکتے۔ اور نسبتی قانون اسی وقت معلوم ہو سکتا ہے جبکہ دالف، ہم حقایق الاشیا سے واقف ہوں۔

دب، مشاہدہ عام سے مشاہدہ خاص تک پہنچیں۔

رج، اور مشاہدہ خاص سے تجربہ تک۔

کوئی قوم اس وقت تک ترقی نہیں کر سکتی جب تک اسکے افراد میں سے بعض افراد نسبتی قانون کے دلدادہ اور عامل نہ ہوں۔

اٹنے تعلیم بے شک ایک طاقت ہے لیکن نسبتی قانون ایک علی تعلیم ہے۔ جب تک یہ نہ ہو۔ بالعموم اس سے کیا فائدہ ہو سکتا ہے۔ کیا کوئی اسکول ہندوستان میں لیا ہے جو ہمیں یا ہماری نسل کی واسطے کسی مقدار میں نسبتی قانون کا نصاب پیش کرنا ہے۔ کوئی نہیں کیا موجودہ تعلیم اس حالت میں خوشحال کر سکتی ہے۔ ہرگز نہیں۔ اگر ہم غرض نسبتی قانون پر عبور نہیں کر سکتے۔ تو جو قواعد دوسری نامور قوموں نے مرتب کئے ہیں۔ ان ہی پر کار بند ہوں جو کچھ اس بارہ میں وہ کرتی ہیں۔ وہ ہمارا دستور العمل ہونا چاہئے +

نصاب نسبتی قانون کا پہلا سبق اجزائے مختلفہ کی تالیف اور ترکیب ہے۔ یعنی حروف

لے برائی تعلیم گاہوں میں بیسیات پڑھائی جاتی تھی۔ یا اب بھی پڑھائی جاتی ہے لیکن حرف الفانوائٹ یا بیسیات میں علی طور پر ان سے بالعموم کسی کام نہیں لیا گیا۔ ہر نرنگان قوم اور نامور ان ساف کے تہذیبی فکر گراہیں کہ انہوں نے مختلف ناموں سے کچھ بیسیات اور بیسیات کا علمی ذخیرہ جمع کیا اور بیسیات اور بیسیات کے موافق اوس میں ترقی پزیری کی لیکن اس میں بھی کچھ نہیں کرادیں اور کوششیں بعض علمی سائنس میں علی طور پر یا کوئی نہ کرنا اور یا بیسیات کی کم پورٹہ صدی اور صدی حالی بیسیات کی زبان میں علی طور پر لکھی اور لکھی ہو۔ اب بیسیات کا ذخیرہ کتابوں میں ہی نہیں بلکہ قانونوں میں فروخت ہوا ہے اور ہر شخص اس پر کام لے سکتا ہے نسبتی بیسیات کو کیا جاننا چاہی اور یا بیسیات جوں سے جتنی یا شہر ترقی اور بیسیات کی طور پر بیسیات پر کرائے اور انواع و اقسام کی بیسیاتیں اور بیسیاتیں کی آسائشیں کشادہ دلی سے پیش کر رہی ہیں۔ لیکن کوئی اور کوئی قوموں کے کارنامے ہیں۔ انہیں کے جو علوم کا ذخیرہ علی صورتوں میں لکھی ہیں۔ قدرت کے ہر فعل اور قدرت کی ہر مخلوق میں ایک خاصیت اور ایک مشقت طاقت ہے لیکن ایسی خاصیت اور اس میں طاقت کا اظہار انہیں کو کون پر ہوتا ہے جو انہیں علی نگاہوں سے دیکھتے ہیں۔ شعلہ اور سبب بدوینا ہے ہی موجود ہیں۔ لیکن ان کی حیرت افزا طاقتیں انہیں کو کون پر بلیں جنہوں نے اندرونی اور علی نگاہوں سے آزمایا اور دیکھا۔ ۱۴



اور صنعت یہ بلحاظ ضروریات تمدن ہے۔ روحانی لحاظ سے پہلا سبق تقلید مذہب اور  
تہذیب اخلاق ہے۔ \*

جزیرہ محنت نشو و نما پرہ عشق روان  
اشکب من خون جگر خور و دیدن آموخت

## ۶۔ مبادی علوم

اصل سخن شنو کہ ہمان یک حقیقت است  
کز وے ہزار گوشت و محب از آفریدہ اند  
اگر یہ سوال کیا جاوے کہ حضرت انسان خاکی بنیان نے موجودہ علوم و فنون کا ذخیرہ  
دل کہاں سے اور کیوں کر جمع کیا۔  
(ب) اور انکا سراغ کیونکر پایا۔

تو شروع شروع میں ان سوالوں کے جواب دینے میں مجیب کے لئے ضرورت  
اور سچیدگی ہوگی۔ ایک طرف تو اسکے سامنے صد ہا علوم و فنون کا ذخیرہ اور ہزاروں  
معلومات کا سرمایہ ہوگا۔ اور دوسری طرف علوم و فنون کی وہ خارجی اور اندرونی مشکلات  
اور عقدے ہونگے جن کے ادراک اور حل سے اکثر انسانوں کی عقلیں قاصر اور متحذر  
ہیں۔ اور بہت سا حصہ ابھی ایسا بھی ہوگا جو بغیر ادراک اور دریافت کے ہے۔ یہاں  
تک کہ اکثر انسانوں نے انہیں وجوہات سے ادھر تو جد کرنا بھی چھوڑ دیا ہے اور یہ سمجھ  
لیا گیا ہے کہ ان کا حل کرنا اور ان تک صحت کے ساتھ پہنچنا ہر طبیعت کا کام نہیں  
اور ہر شہب خیال کی وہ ان تک رسائی مشکل ہے۔ صدائیت طبیعتیں اور مکتد رس  
دلغ اسی پست ہمتی کی بادلت علمی فیوض اور ادراکی برکات سے محروم اور بے پیرہ

رہتے ہیں بعض علوم اور ان کا علمی نصاب اس قدر اداق ہے کہ ہر دماغ کی توانا تک رسائی ہونا بہت مشکل ہے۔ خصوصاً وہ طبعیتیں اور وہ دماغ جو فطرۃً ہی ایسی محنتوں اور ایسے ادراکات کے موزون نہیں ہیں۔ ایسی مشکلات یا تو بذات ان علوم میں موجود ہوتی ہیں اور یا ان کے نصاب کے مشکلات کی وجہ سے عاید ہو جاتی ہیں۔

بعض علوم چند ان مشکل اداق نہیں ہیں لیکن جن قواعد اور جن نصاب کے مطابق انہیں ایک خاص ترکیب اور تالیف میں لایا گیا ہے وہ مشکل ہیں +

یہ قیاس کیا گیا ہے کہ علم اور معلومات انسان کے غیر ہیں جو ان کا علیم و مدرک ہے، یا وہ اس دائرہ سے باہر ہیں جس میں انسان متدارک ہر انہیں دریافت اور حاصل کرتا ہے اور یہ ہی کہا جاتا ہے کہ علم اور معلومات غیر انسان نہیں ہیں۔ بلکہ منجہ اس کے عین ہیں۔

مبادی علوم کا وہی دائرہ یا وہی مسکن ہے جسے انسان کہا جاتا ہے یا جس میں انسان بحیثیت انسان ہونے کے محاط اور مشدائر ہے +

جس طرح صوفیاء کو کرام یا مشائخاں علم الہی ہمہ از دست کے مسئلہ سے ذات الہی

لے بعض علوم بلحاظ اپنے مطالب کے بمقابلہ بعض کے سیرج الفہم ہیں اور بعض ایسے ہیں جنہیں خاص خاص داغ ہی حاصل کر سکتے ہیں اسی خیال سے علوم کی تقیم مطالب عام اور مطالب خاص میں کی گئی ہے یہ مطالب عام ہر ایک شخص کے دماغ میں مل سکتے ہیں اور ہر دماغ انہیں حاصل کر سکتا ہے۔ لیکن مطالب خاص کے واسطے وہی دماغ موزون اور مخصوص ہیں۔ جن میں قدر نامکثر سی اور دقیقہ شناسی کاموں اور زیادہ رکھا گیا ہے۔ بعض مشکل پسند طبعیتیں جدا ہی ہوتی ہیں یہی وجہ ہے کہ جس طرف کسی کا میلان طبعیت ہوتا ہو اسی شرح میں مطالب ترقی کرتا ہے۔ ہر طبعیت ایک جدا گانہ مذاق رکھتی ہے اور ہر شخص اپنی مذاق کے مطابق حقائق اور معلومات کا انتخاب کرتا ہے۔

۱۲ ہمہ از دست اور ہمہ از دست کا مسئلہ ہر قوم کے ان اشخاص یا فرقوں میں زیر بحث رہا ہے جو علوم الہی کے مشتاق اور دلدادہ ہیں۔ اگرچہ یورپ میں موجودہ طرز تعلیم نے ایسی دلچسپ بحثوں کی کڑی گدی ہے اور لوگ الہیات سے بہت کراہت کی طرف زیادہ جانے لگے ہیں مگر ایشیائی حصوں میں ہمیشہ سے یہ مذاق رہا ہے صوفیائے اسلام نے بالخصوص ان مطالب میں بہت کچھ کہا ہے اور ہنوز آرم میں ہی ان مقاصد کا خوبی کیساتھ تکرار موجود ہے۔ جو گہشت میں بالخصوص ان مطالب پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ ۱۲

کی نسبت ایک لطیف اور با مذاق بحث یا استدلال کرتے ہیں اسی طرح علوم کی نسبت بھی بلحاظ مبادی کے بحث یا استدلال ہو سکتا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ

۱۔ علم اور معلومات عین انسان ہیں۔

ب۔ علم اور معلومات کی ہستی ہستی انسان سے مربوط اور وابستہ ہے۔

ج۔ علم اور معلومات انسان کے غیر ہیں۔

د۔ انسان علم اور معلومات کا نہ عین ہے نہ غیر ہے۔

جب ہم وجدان پر غور کرتے ہیں تو ہم محسوس کرتے ہیں کہ ہم میں ایک قوت علمیہ قوت مدکہ مودعہ یا موجود ہے جب ایک نوزائیدہ اور محسوم بچہ ایک یا مختلف اشیاء دیکھتا ہے۔ تو ہجوم خیالات سے اُن کی جانب ایک خصوصیت سے سامان نظر غور کرتا اسکے پیار سے پیار سے بشر سے اور انجان آنکھوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ یہ جاننے کی کوشش کرتا ہے کہ جو شے یا اجا اشیاء اُس کے پیش نظر ہیں وہ کیا ہیں بچہ کا بظن تعجب اور بحال حیرت دیکھنا اس امر کی دلیل ہے کہ اُسے ایک حیرت گہرے ہوئے ہے۔ یہ حیرت اور یہ تعجب کیا ہے؟ وہی قوت علمیہ۔ جسے فلسفی اصطلاح میں تعجب بھی کہتے ہیں۔

چونکہ محسوم بچہ بوجہ ناچنگی عقل و تجربہ جاننے کے فوری وسائل نہیں رکھتا۔ اس واسطے با دوی النظر میں اس کی شکل اور صورت سے حیرت ٹپکتی ہے بچوں پر بھی موقوف نہیں پختہ عقل بھی جب مشاہدہ کرتے ہیں تو اُن کی قوت علمیہ اُنہیں فوراً دریافت پر مجبور کرتی ہے صرف فرق یہ ہے کہ ایک بچہ کی قوت علمیہ بے ضابطہ غور کی عادی ہو۔ اور پختہ عقل انسان ایک

عقل قوت علمیہ عیبہ اذمان سے تعلق رکھتی ہے ویسے ہی حواس ظاہری ہی بھی متعلق ہے بہت بعد ہمارا علم مزید قوت باہر و ساتھ شامہ اور ذائقہ سے تکمیل کو پہنچتا ہے۔ ہم ایک شے دیکھتے ہیں اور ہمیں معلوم ہو کر یہ فلان شے ہے اور ہماری قوت باہر آپس میں الطینان والی ہے۔ لیکن جب تک ہم اسے بذریعہ قوت ذائقہ نہ آزمائیں تب تک ہمارا علم مکمل نہیں ہوتا۔ بعض اوقات ہمارا علم صرف ایک ہی قوت کے ذریعے سے مکمل ہو جاتا ہے اور بعض وقت چند مشترکہ قوتوں کے مشترکہ عمل سے تکمیل ہوتی ہے۔ اشیاء یا محتاجاتِ مذوقہ کی حقیقت نہی قوت باہر سے ہی معلوم نہیں ہو سکتی قوت ذائقہ کی شرکت بھی لازمی ہے۔ ۱۲

ضابطہ سے کام لیتا ہے۔

قوت علیہ اور قوت مد کے میں ایک عملی فرق ہے قوت علیہ صرف وقوف اور علم چاہتی ہے۔ لازمی نہیں کہ اس کے ساتھ کوئی حکم بھی لگایا جائے اور یہ اس کا ایک طبعی خاصہ ہے جس سے وہ کسی حالت میں باز نہیں رہ سکتی قوت علیہ کا عمل قوت مد کے سے پہلے ہوتا ہے اور قوت مد کے کا عمل قوت علیہ کے بعد شروع ہوتا ہے۔ قوت مد کے ایک معلومہ یا جانی ہوئی شے کی نسبت یہ جاننا چاہتی ہے کہ وہ شے باعتبار کیفیت و حقیقت و تحقیق کیا حالت اور کیا وزن رکھتی ہے قوت علیہ امور محسوسہ اور غیر محسوسہ دونوں کی طالب ہے لیکن قوت مد کے بسا اوقات حقائق غیر محسوسہ کا ادراک کرتی ہے یا یوں کہیے کہ قوت علیہ کا فرض ادراک کنہ نہیں ہے لیکن قوت مد کے کنہ دریافت کرتی ہے \*

ہمارا علم الاشیاء یا ہمارے معلومات یا تو خارج سے تعلق رکھتے ہیں اور یا ذہن سے۔ ہر صورت یا تو محض علم ہے اور یا معلومات۔ جو کچھ خارج یا افان میں پایا جاتا ہے وہ نذر ذیل حالات سے باہر نہیں۔ یا تو ہم اس سے۔

(۱) بالکل غیبت واقف ہیں۔

(۲) یا بالاجمال۔

۱۔ وجود شے اور کنہ شے دو الگ الگ حالتیں ہیں۔ اور اک وجود شے اور اک احساس کنہ شے کا مستلزم نہیں قوت علیہ اکثر اوقات دریافت وجود شے تک ہی رہ جاتی ہے ہم یہ تو جان جلتے ہیں کہ یہ سونا ہی ہے چاندی اور یہ پارہ لیکن اس جاننے سے یہ نہیں جان سکتے کہ ان کی استرہاجی نسبتیں کیا کیا ہیں ۱۲۔

۲۔ جو کچھ ہم جانتے ہیں یا جاننا چاہتے ہیں وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ

الف۔ موجود فی الخارج ہے۔

ب۔ اور یا موجود فی القوہ۔

جب تک کہ کسی شے کا علم نہ ہو تب تک کسی شے یا حقیقت کو معلوم نہیں کہا جاسکتا گو عدم علم شے کا مستلزم نہیں لیکن یہ مقابلہ ہمارے فی الوقت اس سے معلوم نہیں کہا جاسکتا موجود اور معلوم میں بھی فرق ہے موجود بحالت معلوم اور عدم معلوم موجود ہے لیکن بحالت عدم علم عرفی معلوم نہیں کہا جاسکتا۔ ۱۱۔

۳۵) یا محض لاعلم۔

ہماری ناواقفیت مستلزم عدم وجود نہیں ہے کیونکہ ہم ان اکثر اشیاء اور حقائق سے  
اتناک محض لاعلم یا ناواقف ہیں جو درحقیقت بالقوہ موجود ہیں جو حقائق اور جو علوم ازمنہ  
سابقہ میں دریافت یا منکشف نہ ہوئے تھے یا اُس زمانہ کی لوگوں کی اسکے متعلق واقفیت  
بالاجمال تھی یا وجود اس عدم انکشاف یا اجمالی ادراک کے اُن کا انفرادی وجود اُس زمانہ و حالات  
میں ہی ایسا ہی تھا جیسا اب ہے اور اسی طرح جن جن حقائق اور جن جن کیفیات کا علم اتناک  
بھی نہیں ہوا ہے اُن کا انفرادی وجود اب بھی موجود ہے اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کتناک ایسی  
حالات بریگی ہم قدرتِ علیٰ قدرِ رتبہ ناواقف ہیں لیکن ضابطہ قدرت سے ہیں وہ واقفیت نہیں  
جسے جامع واقفیت کہا جائے۔ جو حقیقت ہم پر منکشف ہوتی ہے اُس کے قانون یا ضابطہ جزوی  
سے تو ہم جزوی واقف ہو جاتے ہیں لیکن جو حقیقت ہم سے مخفی ہے اُس کے ضابطہ یا  
قانون سے محض ناواقف ہیں۔

جب علم کشش۔ علم روشنی۔ فن مسیّرزم۔ فلسفہ۔ تو اسے آئیہ سے لوگ واقف نہ  
تھے اور اوزان استخراجی کیواسے کوئی قانون انبیازی مقرر نہ تھا اُس وقت ہی قدرتی دائرہ  
کے اندر یہ حقائق اور یہ طاقتیں موجود تھیں جن زمانوں میں تو اعد صرف و نحو اور ضابطہ منطق  
اور قانون ہیئت منضبط نہ تھے اُن زمانوں میں ہی وہ انفرادی مواد اور اسباب موجود تھے  
جن سے ازمنہ البعد میں ان علوم کی تالیف اور ترکیب عمل میں آئی ہے۔ پہلوئے تاریخی  
کے مفروضات بدو دنیا سے ہی موجود چلے آتے ہیں۔ سیٹم حضرت آدم کے ساتھ ساتھ ہی  
دنیا کے پردے پر نمودار ہوا لیکن زمانہ موجودہ میں سیٹم سے جس خوبی اور جس وسعت سے

لے بعض لوگوں کا خیال ہے کہ انسان تو ہمیں قدرت کو بالکلیت واقف ہی یا واقف ہو چکا ہے یا قدرتی حقائق  
کی وسعت ایک ایسے محدود دائرے میں ہے کہ انسان اُس سے بے جامعیت واقف ہو سکتا ہے مگر یہ خیال غلط  
قدرتِ ہائیرہ بدو دنیا سے ہی چلا آتا ہے اگر انسان سب حقائقِ قدرتی سے واقفیت حاصل کر چکا ہے تو جو حقائق  
قدرتِ ازمنہ البعد میں دریافت ہوئے ہیں وہ ازمنہ اولے کے لوگوں اور شاہیر سے کیوں مستتر نہ ہو گیا انسانی  
فیلکس اسٹیس کے خیال اور بجز سے ناواقف ہیں ۱۲۶

کام لینا شروع ہوا ہے وہ ازمندہ گذشتہ میں برائے نام بھی نہ تھا۔ باوجود اس کے بھی یہ کہا جاوے گا کہ گویہ سب مواد مختلفہ بصورت موجود جلوہ گر نہ ہوں مگر اپنی حالت قدرتی میں بصورت انفرادی موجود تھے۔

ایک ناظم اور ایک شاعر طبعاً ہی نظم اور شعر کا مذاق رکھتا ہے ایک فلسفی اپنی طبیعت میں ہی فلسفی کا مذاق پاتا ہے۔ اور خوش مزاج پیدائش سے ہی خوش مزاج پیدا ہوتا ہے۔ سامان نظم۔ مواد شاعری۔ حقائق فلسفیانہ۔ اسباب خوش مزاجی۔ ایک ناظم یا ایک شاعر اور ایک فلسفی اور ایک خوش مزاج کی پیدائش سے پہلے ہی صفحہ دنیا پر موجود تھے۔ شاعر۔ ناظم۔ فلاسفر۔ سولے اسکے اور کیا کرتا ہے کہ انہیں جمع کر کے ایک خاص ترکیب میں دنیا کے سامنے پیش کرتا ہے۔ اب مجیب ہمارے سوالوں کا یہ جواب دے سکتا ہے کہ علوم اور فنون کا ذخیرہ یا مواد اور انفرادی صورتیں ترکیب اور عرفی تالیف سے پہلے ہی موجود تھیں۔ اُن کے اکثر حصص عیان تھے اور اکثر مستتر اکثر حصّوں کا نسبتی سلسلہ ادنیٰ غور سے دریافت ہو سکتا ہے۔ اور اکثر پوری کوشش اور تحقیق سے انفرادی صورتیں اس وقت دریافت ہوتی شروع ہوتی ہیں جب فروریات کا سلسلہ معرض بحث میں آتا ہے۔ الضرورت ام الایجاد ضرورت بجائے خود ایک اعلیٰ طاقت اور موثر جذبہ ہے۔ وہ خود بخود قوت علیہ اور قوت اور ایکہ سے کام لیتی اور انہیں تحرک میں لاتی ہے اور اُن نتائج اور مقاصد پر پہنچ جاتی ہے جلتصلی النیات ہیں \*

انسان دو قسم کی ضرورتیں رکھتا ہے۔ روحانی اور جسمانی۔ یا معاشی اور معادی۔ دونوں صورتوں میں انسان عروج اور ترقی کا طالب رہتا ہے۔ ان تمام حالات میں یہ کہا جاوے گا کہ۔

ا۔ علوم اور فنون پہلے ہی سے انفرادی صورت میں موجود تھے اور موجود ہیں۔

ب۔ انسان نے اُن پر بہ استدلال استقرائی عبور کیا ہے۔

ج۔ انسان طبعی طور پر طالب ترقی و عروج ہے۔

د۔ گوہ اکثر معاملات میں باوجود باضابطہ کوشش کے رہ بھی جاتا ہے مگر یہ لازم نہیں آتا



یہ وہی حالتیں اور وہی کیفیتیں ہیں جو خاص تدوین اور ترتیب سے پہلے ہی مرتب اور مستعمل تھیں صرف فرق یہ ہو گیا کہ ایک خاص ترتیب یا ترکیب سے انہیں خاص علمی اصول سے متنازع یا موسوم کیا گیا +

جو لوگ اب بھی قواعد صرف دیکھتے ہیں وہ اپنے روزمرہ میں ان قواعد کو اور ضوابط پر مرتبہ سے برابر کام لیتے ہیں ان صرفیوں یا نحو یوں کی طرح انہیں اپنے مستعمل طریقوں کے اسلئے علی سے واقفیت نہیں ہے اگر کوئی پوچھے کہ صرف و نحو کی بنیاد کیا ہے تو کہا جائیگا کہ زبان کے عام استعمال کا خاص قواعد سے مشروط کر دینا اور ان قواعد خاصہ کا بول چال کے ان طریقوں سے اخذ کرنا جو ایک زبان کے بولنے والوں میں عام طور پر مروج ہیں یا جن سے ان کی طبعیت مانوس ہیں +

ہر قوم اور ہر فرقہ بشری میں معاملات اور واقعات پیش آمدہ کی تہذیب اور زبان و لہجہ یا صحت و سقم پر قبیلہ قال کیجاتی ہے۔ ہر معاملہ میں ایک فریق دوسرے فریق سے خالص دلائل ہوتا ہے ہر خرید و فروخت اور ہر عمل باہمی ایک بحث کے بعد قبول یا رد کیا جاتا ہے ان سب انفرادی صورتوں اور حالتوں نے چند ایسے قواعد کی ضرورت محسوس کر لی جو معاملات پیش آمدہ اور واقعات مظہرہ میں ایک ضابطہ سلیم اور قانون تنقیدی ہوں۔ وہ ضابطہ اور وہ علمی اصول جو اس غرض سے مرتب ہوئے۔ انہیں اخیر میں ضابطہ منطقی کہتے نام کو تسمیہ کیا گیا حملہ شرطیہ جرمی نکلی۔ موجبہ۔ سالبہ۔ اگرچہ علمی نام اور منطقی کی خاص اصطلاحیں ہیں لیکن عام لوگوں میں یہی انہیں قواعد سے کام لیا جاتا ہے اور دنیا کے کل معاملات انہیں ضوابط کی پابندی سے فیصل ہوتے ہیں ہر ایک شخص پہلے خود منطقی ہے لیکن اُسے علمی اصطلاحات یا علمی اسلئے منطقی سے ناواقف ہونے کی وجہ سے منطقی نہیں کہا جاتا۔

جب منطقی کا وجود نہیں تھا اسوقت بھی منطقی قانون مروج رہتا اسی طرح سائنس کا بھی کوئی بنیاد علم نہیں ہے ہر زمانہ اور ہر حالت میں موجود رہا۔ ہے۔ ہر شخص کچھ نہ کچھ سائنس کا ہے اور اپنی سمجھ کے موافق اُس سے کام لے رہا ہے۔ ضرورتاً عام اور ادا کا نام تشبیہات سے خاص راستہ لال کر کے اسے سائنس کا نام دیا گیا۔ ہر شخص تجاہل و خود دانستی ہے۔



لیکن پھر بھی ہر شخص بوجہ عدم تحقیق علیحدہ فلسفی کے نام سے موسوم نہیں ہو سکتا علم ضرور بین  
علمی دائروں میں منتقل ہو کر فلسفہ کے نام سے تعبیر کی گئیں۔

- علیٰ ہذا القیاس اور علوم اور فنون کی نسبت قیاس کیا جاسکتا ہے اور ان لیا جائیگا کہ
- ۱۔ ہر علم اور ہر فن کے مبادیات یعنی مظاہر خود انسان اور انسان کے تعلقات و موجودات ہیں
  - ب۔ علوم ہر وقت افراد کی صورت میں موجود تھے اور موجود ہیں اور موجود رہیں گے۔
  - ج۔ جو کیفیتیں اب متہر ہیں وہ کسی دوسرے وقت میں معرض بحث یا معرض اظہار میں آئیں گی۔
  - د۔ یہ سب کچھ اُس وقت تک ہوتا رہے گا جب تک کہ یہ کھیل تمام نہوجن قوموں اور جن  
لوگوں نے مبادی علوم کا راز پالیا ہے اور جن میں سے خاص طبیعتیں اُن کے اور اُن  
کی طرف متوجہ ہو گئی ہیں اور اس منزل تک پہنچ گئی ہیں کہ۔

علوم کا مظہر خود انسان ہے یا

موجودات تمام علوم پر محیط ہے یا

جو کچھ موجودات میں پایا جاتا ہے یا خود موجودات ہی علوم یا منبع علوم ہے اُنہی قوموں  
کے چیدہ افراد و مبادی علوم تک فائز ہو کر انسانی آسودگیوں کی اقصیٰ الغایات تک  
پہنچتے اور انسانی ترقیات کے جزو اعظم قرار پاتے ہیں۔ ہمارے ملک میں تعلیم میں دن بدن  
ترقی ہو رہی ہے اور طبیعتیں نئی دور میں متقابلہ آ رہیں۔ لیکن یہ ترقی اور یہ دور اب تک  
طویل کی تعلیم ہے۔ جو کچھ کسی دوسرے لئے بروئے تحقیقات خود لکھ دیا ہے اسی پر فخر  
یا مدار ہے۔ پہلے حکما ریونان تختہ مشق تھے اب یورپ معرض بحث ہے۔ ذاتی تحقیق بہت  
کم ہے۔ تعلیم اسی حالت میں سودمند سمجھی جاسکتی ہے جب عوامی تعلیم کے بعد بھی لوگ مقاصد

علم جو لوگ میٹرل اسٹاپن وہ اس بات کے قابل نہیں کہ کہیں موجودات کا خاتمہ ہی ہو گا یہ ایک قابل بحث  
مسئلہ ہے روحانی اصول اور قواعد کے روئے جو بنایا گیا ہے اُسے ٹوٹا ضرور ہے۔ بناوٹ اور شکست دونوں  
فریق کے نزدیک اس مسئلہ ہے جو چیز بنتی ہے وہ ضرور ٹوٹتی یا فنا ہوتی ہے یہ حالت اور یہ صورت ہم روز جزا  
میں محسوس کرتے ہیں۔ اس سے قیاس ہو سکتا ہے کہ کسی وقت کلیات یا کلیات کے مجموعہ اعظم میں بھی  
حالت ظاہر ہوگی۔ غایت درجہ سفر فی فاسدہ کی بنیاد پر ہم یہ کہیں گے کہ

عظمیٰ کے اور اک اور دریافت پر متوجہ ہوں۔ بزرگان سلف نے اگرچہ مادی اباحت کی جانب زیادہ توجہ اور مزید چہان بین نہ کی تھی اور اس کی خاص وجہ تھی لیکن روحانی مقاصد کی تکمیل سے انہیں کوئی عار نہ تھا۔ اس وقت ہم دونوں جانب سے گھائے میں ہیں ایشیائی حصے بلا اسکے کہ کسی مذہب سے متعلق ہوں روحانی مقاصد کی تکمیل میں مشہور چلے آئے ہیں اور یورپ کی توہین زمانہ موجود ہیں بیسٹریل ضروریات کی طرف زیادہ متوجہ اور مصروف ہیں۔ لیکن جیسے اب یورپ کی قوموں میں روحانی کمی محسوس ہونے لگی ہے ایسے ہی ایشیائی حصوں میں بھی یہ کمی اثر دکھائے بغیر نہیں رہ سکتی (خداوند دن نہ لائے)

روحانی تقاضہ۔ اور روحانی راہوں سے ہم اپنی سرشت کے اقتضائے سے ایک مناسبت رکھتے ہیں جو گویا ہمارا جدی ورثہ ہے مادی ترقیات کا چرکا از سر نو ہمیں یورپین بلدیوں اور مغربی دماغوں سے نصیب ہوا ہے۔ جسمانی ضروریات کے اعتبار سے وہ یہی لازمی اور ضروری ہے۔ مگر محض ضابطہ کی تعلیم سے اسکا حاصل یا مکمل ہونا مشکل ہے اس کی تکمیل اور تنقید اسی حالت میں ہو سکتی ہے کہ ہم موجودات کے سر فرد کا مشاہدہ کریں اذکار سے وہ نتائج اور وہ جاہر کرید کرید کر نکالیں جو ان کی ذات۔ ان کی تہیں قدرت کے ودیعت کر دئے ہیں۔ وہی شخص اور وہی قوم علوم اور فنون میں ترقی کرتی ہے جو علوم اور فنون کی بنیادیں آسمان پر نہیں سمجھتی بلکہ تختہ زمیں پر۔ موجودات ہمارے تمام علوم اور ہماری تمام ترقیات کا مخزن ہے جو کچھ نکلتا ہے اسی سے نکلتا ہے ضمیر کی روشن آنکھوں سے دیکھو اور پھر کہو۔

دل ویران طلب گنج سعادت گم ہوسداری کہ چنیداہن خراب آباد اقبال ہمارد

نوٹ صفحہ ۶۶ مادہ اپنی صورت اور دوسری صورت وجودی میں بدلتا ہے اگر ہم اسے ہی فنا کے سنی میں تاویل کریں تو نا مناسب نہ ہوگا۔ خیر اس کی بابت ہم کسی اور وقت بالاستیعاب بحث کریں گے ۱۲

## ۷۔ علم اور عقل

بعض وقت اُن دو طاقتوں یا دو خاصیتوں میں تمیز نہیں کی جاتی جو اپنے بعض افعال یا آثار کے لحاظ سے کیمقدّر قریب الافعال اور یکسان واقع ہوتے ہیں۔ انسان ہمیشہ اُن راہوں سے گزرتا چاہتا ہے جو قریب تر اور آسان ہوں۔ لیکن کامیابی کے لئے ضروری اور لازمی ہے کہ وہ آسان راہوں کے ساتھ ساتھ مشکلات کی گھاٹیاں بھی طے کرتا جائے۔ سب لوگ یہ کوشش کرتے ہیں کہ عالم ہو جائیں۔ یا علم حاصل کریں۔ سب لوگ پاسپتے ہیں کہ اُن کے علم اور اُن کے معلومات میں ترقی ہو۔ ایک عالم دوسرے عالم کے مقابلہ میں ہمیشہ یہ ثابت کرنیکی کوشش کرتا ہے کہ اُسکا مبلغ علم دوسرے کے مبلغ علم یا معلومات سے زیادہ اور قیمتی ہے۔ والدین اور استادوں کی تمام ہی کوشش رہتی ہے کہ اُنکی عزیز اولاد یا شاگرد علمی دوزیں کسی سے کم نہ رہیں۔

لیکن بہت کم ایسے لوگ ہیں جو یہ کوشش کرتے ہوں کہ علم حاصل کر نیکی سا ساتھ مابعد میں عقلی کمالات میں ترقی کرنا بھی ایک ضروری مرحلہ ہے۔

ہمیشہ یہی سوال کیا جاتا ہے۔ تم نے کس قدر اور کون کون علم پڑھا۔ اور کب فارغ التحصیل ہوئے کیا کیا ڈگری حاصل کی۔ یہ بہت کم پوچھا جاتا ہے کہ عقلی علاج میں کتنا تک ترقی کی اور جو فیضہ علمی اٹھا کیا گیا ہے اس سے کون کون سی عقلی بنیاد رکھی گئی ہے۔ عقل سے اُس ذخیرہ میں کیا کچھ تصرف کیا۔ پتہ اور اس تصرف کا نتیجہ کیا ہوا۔ کیا علم علم کی غرض سے حاصل کیا گیا ہے یا کسی اور بالائی یا عارضی غرض سے۔

جیسے دانائی اور بیوقوفی ایک نہیں ہیں۔ ایسے ہی علم اور عقل بھی ایک نہیں ہیں۔ علم اور عقل میں لحاظ تصرفات اور آثار کے قابل لحاظ بعد پایا جاتا ہے۔ بعض دفعہ علم اور عقل میں برائے نام بھی کوئی رشتہ نہیں ہوتا۔

علم دماغ میں رہتا ہے یا دماغ میں نشوونما پاتا ہے۔ اور وہ ہمیشہ غیر شخضوں یا غیر آثار سے جمع کیا جاتا ہے۔ علم وہ ذخیرہ ہے جسے ساری دنیا فرداً فرداً جمع کرتی اور ایک دوسرے تک پہنچاتی ہے۔ علم وہ ذخیرہ ہے جو موجودات اور آثار قدرت سے ترتیب دیا جاتا ہے۔ علم بذاتہ کوئی مستقل طاقت یا ذخیرہ نہیں ہے علم کے اجزاء ہمیشہ متفرق اور پریشان پائے جاتے ہیں۔ اجزائے متفرقہ اور پراگندہ کا جمع کرنا ایک صورت علمی میں ترکیب دینا ہے علم کا کوئی خاص مرکز یا خاص مقام نہیں۔ کوئی نہیں کہ سکتا کہ فلان خاص مقام سے علمی ذخیرہ اکٹھا کیا گیا ہے۔ اور فلان خاص مقام پر اسکا نشان دیا جاسکتا ہے جب تک کہ ہمیں کسی علم کا علم نہ ہو تب تک نہیں کہا جاسکتا کہ لحاظ اعتبارات انسانی کوئی علم علم ہے۔ علم ہمیں اپنے حاصل کر سکی خود تفریک نہیں کرتا ہے۔ بلکہ ہم خود بخود اسکی طرف جاتے ہیں علم جیسے ہمیں اپنی جانب تفریک نہیں کرتا ایسے ہی وہ اپنی طرف متوجہ نہیں ہوتا۔ علم باعتبار موجود ہونے اور اپنی ہستی کے کوئی نئی شے یا نئی طاقت نہیں ہے ہر وقت اور ہر آن میں موجود ہے البتہ لحاظ معلومات انسانی کے معلوم ہونے کے وقت جدید یا نیا کہا جاسکتا ہے بعضوں نے کہا ہے کہ طبیعت اور اوسے کے باہمی عمل سے احساس یا علم پیدا ہوتا ہے اور وہ دونوں بدلتے رہتے ہیں۔ یہ پیدا ہونا بھی وجود سابق کی نفی نہیں کرتا۔ کیونکہ بہت سی کیفیات

طہ ہر مادہ علمی یا مادہ علمیہ تحریک نہیں کرتے کہ انہیں کوئی حاصل کرے۔ وہ بذاتہ مستغنی ہیں خواہ کوئی حاصل کرے یا نہ کرے۔ اسطرح کوئی علمی مادہ بذاتہ اپنی جانب بھی متوجہ نہیں ہوتا یعنی بذاتہ ہی ترقی نہیں کرتا۔ علم حاصل کیا جاتا تو ترقی دیا جاتا جو وہ خود بخود حاصل ہوتا جو اور خود بخود ترقی کرتا ہی یہ کہنا درست نہیں ہے کہ علم باعتبار ترقی کرتا ہی البتہ یہ کہنا درست ہے کہ علم بڑھایا اور ترقی دیا جاسکتا ہے۔ بڑھنے بڑھانے۔ ترقی کرنے ترقی دینے میں فرق ہے۔

طہ وجود کی صرف وہی کیفیت مراد نہیں جو برائی یا محسوس ہو بلکہ لفظ وجود ان اشار پر ہی حاوی ہے بغیر لفظ وجود مراد

موجود ہیں لیکن انسان انہیں نہیں جانتا۔ پیدا ہونے سے پہلے مراد ہے کہ انسان نے کوئی جدید تحریک اپنے معلومات میں داخل کی ہے۔

اگر ہم علم کی تعریف کریں تو مختصر طور پر ان الفاظ میں کیجا سکتی ہے کہ علم ایک تصرف واقفیت ہے۔ جن باتوں سے ہم واقف نہیں ہیں اُسے واقفیت حاصل کرنا ایک علم ہے۔ اور جن سے ہم ابھی واقف نہیں ہوئے ہیں وہ ہمارے دائرہ علم سے باہر ہیں۔ گو دائرہ موجودات سے باہر نہیں ہیں عقل علم سے مندرجہ کیفیت رکھتی ہے خلاف علم کے عقل دلون میں ہوتی ہے۔ اور اپنے ہی خیالات کی جانب متوجہ ہوتی ہے۔ علم دماغ میں جگہ لیتا ہے۔ اور اُسکی رسائی صرف دہن تک بس ہو جاتی ہے۔ عقل دلون میں سکھ دماغون اور اعصاب دماغی اور دیگر کل قوائے انسانی میں ضیا اور روشنی پیدا کرتی ہے علم یہ دعوے کرتا یا کر سکتا ہے کہ میں سب کچھ جانتا ہوں۔ اور کوئی شلخ مجھ سے مخفی نہیں رہی ہے۔ لیکن عقل اسکی مدعی نہیں ہے عقل کا یہ قول ہے کہ ”میں نے جو کچھ جانا ہے بہت ہی تھوڑا جانا ہے اور میں کچھ نہیں جانتی۔ اور ابھی مجھ بہت کچھ جانا اور موجودہ جامے سے دوسرے جامے میں جانا ہے۔ لیکن جو کچھ مجھے

(بقیہ صفحہ ۶۷) جو غیر مرئی اور غیر محسوس ہیں۔ جو دوسرے سے موجود ہونے یا دائرہ ہستی میں ہونیکے ہیں۔ خواہ مرئی ہو اور محسوس یا درخواہ غیر مرئی اور غیر محسوس۔ جو شے دائرہ ہستی میں نہیں ہے۔ وہ عدم محض ہو۔ اور جو دائرہ ہستی میں ہو کر ہمارے احاطہ علمی سے باہر ہے وہ بالمقابل ہماری بالفعل موجود نہیں ہو۔ بالقوہ موجود ہو۔ عدم اور عدم محض میں فرق ہو۔ عدم محض وہ ہو جسکی ہستی ہی نہیں اور عدم وہ ہو جو ہستی تو رکھتا ہو لیکن بالمقابل ہمارے نامعلوم یا نایاب ہو۔ اسی اصول پر کہا گیا ہو حقایق الالہیہ ثابتہ مطلب اسکا یہ ہو کہ ہر شے بلحاظ اپنی حقیقت کے عدم محض نہیں ہو اگر ہمیں چند حقایق کا علم نہیں ہے تو ہم کسی حالت میں انکی نفی نہیں کر سکتے اور ایسے حقایق کا کسی حالت اور کسی زمانے میں عدم محض ہونا ہی ناممکنات سے ہے ۱۲

۱۲۔ ایک مذہبی بزرگ نے جو یہ نہیں کیا ہو۔ ”اَلْعِلْمُ مَحْجُوبٌ اِلَّا کَلِّمًا“ اس کے معنی یہی ہو کہ علم اپنی شان اور اپنی کیفیت پر ہمیشہ غور اور خیر کرتا ہے جو اسے اصلی ترقی اور حقیقی روشنی کے حاصل کرنے سے روکتا اور شیخی کی مادہ سے پرخطر میں لیجاتا اور محروم رکھتا ہے۔ ۱۲۔

جاننا ہے اُس میں سے بہت کچھ بغیر جاننے کے باقی رہ جاوے گا۔

علم میں ذاتی تمیز نہیں ہے اور وہ ایک شے دوسری شے سے ذاتی تمیز کے اعتبار سے جدا نہیں کر سکتا ہے عقل میں ذاتی تمیز ہے وہ مختلف اشیاء میں نتائج یا آثار کے اعتبار سے تمیز کرتی اور انہیں ترتیب دیتی ہے۔

ہم جنی علمی باتیں سیکھتے اور حاصل کرتے ہیں انہیں دماغ سمیٹتا جاتا ہے مشاہدہ اور احساس کے ذریعے سے ہم اکثر باتیں سیکھتے اور حاصل کرتے ہیں یہ عمل صرف ایک تصرف واقفیت ہی۔ اگر ہم اس ذخیرے سے کچھ کام نہ لیں تو یہ ایک فضول اور بیکار ڈھیر ہے اُس میں فنک نہیں کہ یہ ڈھیر ایک قیمتی مصلح ہے لیکن جب تک اُس سے کام نہ لیا جاوے اور عقل اُس میں دخل نہ ہو تب تک وہ فضول اور بے سود ذخیرہ ہے۔ ہم جو جو علمی مواد حاصل کرتے ہیں وہ یکساں کیفیت نہیں رکھتے۔ اور نہ اُن کے نتائج ہی یکساں ہوتے ہیں مشاہدہ اور احساس یا قوت علمیہ میں حاصل کر لے اور جاننے کی طاقت تو ضرور ہے لیکن یہ طاقت نہیں کہ اپنے ہی زور سے اُن کی اصلاح بھی کر سکیں۔ علمی محاصل اور علمی ذخائر میں بہت سے شعبے محض بیڈول اور ناتراشیدہ ہوتے ہیں جب تک انہیں صاف اور سڈول نہ بنایا جاوے تب تک وہ سود مند نہیں کھے جاسکتے جو چیزیں اور جو معلومات ہم حاصل کرتے ہیں اور جنہیں ہم علمی محاصل سے تعبیر کرتے ہیں ان کو واسطے کوئی معیار ہونا ضروری ہے۔ یہ کہنا کہ خود علم ہی اپنا آپ معیار ہے درست نہیں ہے کیونکہ علم بذاتہ مستقل اور یکجائی طاقت نہیں ہے۔ اُسکی بنیاد زیادہ تر مشاہدات اور محسوسات پر ہے۔ مشاہدات اور محسوسات اپنے ساتھ کوئی معیار یا محکم نہیں رکھتے۔ ہمیں قواعد و درزش سے بصیرت حاصل کی ہم منطق کے قواعد سے واقف ہیں۔ یہ حالت صرف ایک تصرف واقفیت ہے۔ قواعد و درزش اور قواعد و منطق بذاتہ اپنے آپ معیار نہیں ہو سکتے۔ ان کا عمل میں لانا جس قوت اور جس طاقت کے ذریعے سے ہوتا ہے وہ ان کا معیار ہے ایسے معیار کے مقرر یا خاص کرنے میں اختلاف رہا ہے۔ بعض کہتے ہیں۔

الف۔ علم صداقت کا کوئی صحیح معیار نہیں ہو سکتا۔

سب۔ بعض کا قول ہے کہ علم اور ہر صداقت کا معیار خود انسان ہے۔  
 رج۔ بعض کا مقولہ ہے کہ مشاہدہ اور احساس ہی بجائے خود معیار بن جاتا ہے۔  
 د۔ بعض نے کہا ہے کہ مشاہدہ اور احساس میں کوئی طاقت نہیں وہ  
 صرف تصرفات ہیں۔ ان سب کا معیار عقل ہے۔  
 جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ علم و صداقت کا کوئی صحیح معیار نہیں ہو سکتا وہ اس بات پر  
 زور دیتے ہیں کہ علوم اور صداقتوں کی بنیاد مشاہدات اور احساس پر ہے اور یہ ظاہر ہے  
 کہ مشاہدات اور احساس میں ہمیشہ تبدیلی ہوتی رہتی ہے \*  
 ہر انسان کے مشاہدات اور احساس میں بذاتہ ہی کوئی استقلال نہیں ہے  
 اور نہ بالمقابل ہی ایک انسان کا مشاہدہ اور احساس دوسرے انسان کے مشاہدہ  
 اور احساس سے اکثر امور میں مغایرت رکھتا ہے اس صورت میں نہیں کہا جاسکتا  
 کہ ہمارے علم اور صداقت کا یہ صحیح معیار ہے۔ محض امتیازی طور پر لوگ اپنے اپنے  
 مشاہدات اور احساس کی بنیاد پر امور معلومہ کی تصدیق کرتے رہتے ہیں جو یقینی نہیں  
 ہے ایک انسان جس امر کی تصدیق کرتا ہے دوسرا انسان اُسکی تکذیب۔ حالانکہ دونوں حقائق  
 کی بنیاد ایک ہی ہے اگر کوئی صحیح معیار ہوتا تو اس قدر اختلاف اور تضاد نہ پایا جاتا اور  
 لوگ ایک ہی معیار کے مطابق معاملات کا فیصلہ کرتے۔  
 جو لوگ خود انسان کو علم اور ہر صداقت کا معیار قرار دیتے ہیں ان کے عقیدے  
 کا مفہوم یہ ہے کہ انسان جس امر کی تصدیق اپنے واقعات کے مطابق کرنا چاہتا ہے خود  
 ہی کر لیتا ہے۔ ایک انسان کا کسی امر کی نسبت یقین کر لینا بجائے خود ایک معیار ہے۔  
 اس صورت میں تسلیم کرنا ہو گا کہ ہر ایک انسان کا معیار صداقت جداگانہ ہے۔ جن امور  
 یا جن واقعات یا خواص کی تصدیق اکثر انسانوں نے کر دی ہے۔ اُسے مجموعی صداقت  
 سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ جن لوگوں نے یہ کہا ہے کہ بھائے خود مشاہدہ اور احساس ہی معیار  
 ہیں ان کا مطلب یہ ہے کہ ہر مشاہدہ اور ہر احساس کے ساتھ ایک سیلان اور ایک توجہ  
 بھی پائی جاتی ہے۔ ہم ایک چیز یا ایک کیفیت کا مشاہدہ اور احساس کرتے ہیں اُس

کے ساتھ ہی ہمارے دل اور ہمارے اعصاب پر ایک اثر ہوتا ہے اور وہ اثر دو حال سے خالی نہیں یا تو ہم اُسکی تصدیق کرتے ہیں اور یا تکذیب۔ یعنی یا تو ہم اُسے قبول کرتے ہیں یا نہ پس یہی حالت بجا کئے خود ایک معیار ہے۔

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ ان سب کا معیار عقل ہے وہ اس طرف گئے ہیں کہ ہماری تمام کیفیات معلومہ اور حالات محسوسہ فی نفسہ کوئی طاقت اور کوئی قوت نہیں سمجھتے وہ محض ایک ذخیرہ علمی یا تصرف واقفیت ہیں انہیں معیار قرار دینا قوت عقلی کی نفی کرنا ہے اس گروہ کے خیال میں جو لوگ علم اور صداقت کا کوئی بھی معیار قرار نہیں دیتے وہ بذلت و دوسرے فرقوں کے سخت غلطی ہیں۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ مشاہدات اور طاقت احساس میں غلط قدر مراتب اختلاف اور امتیاز ہے۔ اور ان کا ایک ہی پیمانے پر ترتیب پانا مشکل بلکہ ان اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کے سوائے کوئی اور قوت مدبرہ یا مرتبہ نہ ہو۔

غذا ایک کیفیت ہے جو انسان مختلف طریقوں سے استعمال کرتا ہے قوت غذائی اُسے قبول کرتی ہے۔ اور قوت مدبرہ یا نامیہ اُسے اپنے طریق اور اپنے اصول پر لا کر نشو و نما بخشتی ہے۔ کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ قوت غذائیہ یا قوت نامیہ اور قوت مدبرہ انسان میں نہیں ہے اسی طرح مختلف علمی مشاہدات اور احساس ایک غذا ہیں اور انکی قبول کرنے اور ترتیب دینے کے واسطے بھی ایک اور قوت ہے۔

یہ کہنا کہ اس قوت کی کیفیت یا مقدار عمل میں بمقابلہ ایک دوسرے کے فرق پایا جاتا ہے مستلزم نفی اسکا نہیں ہو سکتا ہے۔ کیفیات کا مختلف مقادیر میں ہونا قدرتی قوانین کا خاصہ ہے اور اس میں ایک بڑی حکمت ہے۔ ہر شخص کی ذات میں مشاہدہ اور

سلو اگر مقادیر کیفیات یا قوامی میں اختلاف نہ ہوتا تو لازم آتا کہ ہر شخص یا ہر دو ایک ہی حالت میں رہے ہر شخص یا ہر دو کا ایک ہی حالت میں رہنا اُس غرض کے منافی ہے جو قدرتی قوانین کی ترتیب اور مقبوم سے آشکارا ہو رہی ہے۔ قدرت چاہتی ہے کہ ہم بڑھیں اور تنقیریں اور ایک دوسرے کے اگلے نکل جاویں۔ اگر مقادیر میں فرق نہ ہو تو یہ مدعا حاصل ہونا مشکل ہے۔ ۱۲۔



احساس کے سوائے ایک اور قوت بھی پائی جاتی ہے۔ جو ایک کو دوسرے سے تمیز دیتی ہے۔ یا یوں کہو کہ ہر شخص ایک ہستی رکھتا ہے یا ایک نفس ہر شخص کہتا ہے میں ہوں۔ میں کرتا ہوں۔ میں جانتا ہوں یہی قوت ہے جو ایک کو دوسرے سے تمیز دیتی ہے۔ اسے ہی نفس نامطعمیا عقل کہتے ہیں اور یہی اُن تمام مواد میں تمیز اور تفریق کرتی ہے جو ہمارے مشاہدے اور احساس کی کمائی ہے۔ علم باعتبار اپنی کیفیات کے دو قسم پر ہے علم مظاہر۔ علم حقیقت +

علم مظاہر متعلق ہے مشاہدات اور احساسات کے مشاہدہ اور احساس مظاہر پر ہی ختم ہو جاتا ہے لیکن علم حقیقت علم مظاہر سے ہی شروع ہوتا ہے جس طرح یہ کہا جاتا ہے (المجاہد فی سطرۃ الحقیقۃ) اس طرح یہ بھی کہا جاوے گا۔ (المظاہر فطرۃ الحقیقۃ) جو لوگ مظاہر چھوڑ کر شروع سے ہی حقایق کی جانب رجوع لاتے ہیں وہ اُن راہوں سے دور ہٹ جاتے ہیں جو منزل مقصود تک جاتی ہیں۔ مشاہدہ اور احساس مظاہر تک جا کر اپنا کام اُس قوت کے سپرد کر دیتا ہے جو اُن راہوں سے واقف ہے۔

اکثر حکماء کا قول ہے کہ علم باہیت اور حقیقت اشیاء محال ہے۔ مظاہر کے غوامض اور تباہی تک تو ہم پہنچ سکتے ہیں لیکن باہیت اور حقیقت اشیاء تک پہنچنا محال ہے۔ اس سے ہم انکار نہیں کر سکتے کہ حقایق الاشیاء ثابتۃ مان اُس صورت پر کہ جب ہم بھی سوسطائیوں کی طرح وجود عالم سے منکر ہوں۔

ایسی بحث میں دراصل بحث مقدم یہ ہوگی کہ باہیت یا حقیقت اشیاء سے براہ کیا ہے۔ اور وہ کیا کیفیت ہے جس تک ہم باعتبار ایک حقیقت کے نہیں پہنچ سکتے ہماری رائے میں باہیت یا حقیقت سے غایت شے مراد ہے۔

غایت شے یا حقیقت شے دو محبتیں رکھتی ہے۔ مقرون المظاہر۔ اور مرفوع المظاہر۔ یا فوق المظاہر۔

یعنی کچھ حصہ اسکا مظاہر سے مقرون ہوتا ہے۔ علم مظاہر کے ساتھ ہی اُس کا ظہور ہی ہو جاتا ہے احساس روشنی مظاہر میں سے ہے۔ اور روشنی کی رفتار جو منجملہ

حقیقت روشنی ایک حقیقت ہے۔ مقرون مظاہر ہے۔ روشنی کا علم مستلزم ہے کہ ہم کسی وقت اُسکی حقیقت رفتار سے بھی آگاہ ہو سکیں۔

یہ بحث یا یہ علم کہ روشنی کیوں پیدا ہوتی اور کن اسباب پر اُسکا قیام اور ثبات ہے اور اُسکی تیزی رفتار کے علمی اسباب کیا کیا ہیں ایک ایسی حقیقت ہے جو گویا مرفوع المظاہر ہم حقائق مقرون المظاہر تو تجربہ اور غرض فکر سے جلد تر حاصل کر سکتے ہیں لیکن حقائق مرفوع المظاہر سے ہر شخص بہ آسانی واقف نہیں ہو سکتا۔

ہم جانتے ہیں کہ انسان میں ایک نفس نامطقہ یا عقل یا روح ہے۔ عام اس سے کہ نفس نامطقہ یا عقل اور روح کی بابت ہم کیسی ہی بحث کریں مگر اس قسم کی ایک طاقت سے انکار نہیں ہو سکتا۔ باوجود اس کے ہم اب تک بالکل گت یہ نہیں جان سکے کہ روح کی حقیقت اور ماہیت کیا ہے۔ نیز یہ تو کہتا ہے۔

میں ہوں۔ میں کرتا ہوں میں جانتا ہوں۔ لیکن اس سے واقف نہیں ہے کہ میں کی ماہیت غامضہ کیا ہے۔ اگر ان معنوں میں یہ کہا جاوے کہ ہم ماہیت اشیا سے لاعلم رہتے ہیں تو شاید درست ہو گا۔ لیکن یہ کہنا کہ ہم اشیا کے ہر قسم کے علم سے بے بہرہ ہیں نادرست ہے۔ جو جو کیفیات انسان نے اب تک دریافت کی ہیں اور جن سے اب تک اُسکی رسائی ہوئی ہے وہ سب حقائق ہیں۔ اگر ہم ہر قسم کے علم سے عاری ہوتے تو موجودہ تہذیب کا مرتب ہونا مشکل تھا یہ علمی صورتیں ثابت کرتی ہیں کہ ہم ہر قسم کے حقائق سے بے بہرہ نہیں ہیں اور ہمارا بعض ماہیات سے لاعلم ہونا اس بات کا موجب نہیں ہے کہ کل کیفیات سے ہی بے بہرہ یا لاعلم ہوں۔ قدرت نے ہمیں جس جس قدر قوت ادا رکھی ہے اُسکے موافق ہم انکشاف حقائق میں کامیاب ہوتے ہیں۔ اکثر کیفیات بجائے خود اس قسم کی ہیں کہ دراصل انکا انکشاف ضابطہ قدرت کے مطابق اُسی حد تک ہونا تھا جس قدر کہ انسان کر چکا ہو برقی طاقتوں کا جھنڈ اور اک ہو چکا ہے۔ اور جس قدر ابھی اور باقی ہے وہ اُسی حد میں رہیگا جو انسانی اور اک کے مناسب اور موزون ہے۔ اب تک یہ مزعوم ہے کہ

اگر ہم کرہ ناریا کرہ ہو ایس بلا کسی مزید سامان حفاظتی کے داخل ہو جاوین تو جان بری شکل ہے اس سے ثابت ہے کہ جس مقدار پر کام لیا جا رہا ہے وہی یا اس کے قریب قریب ہمارے مناسب حال ہے۔

علم کے تین درجے ہیں۔ علم الیقین۔ عین الیقین۔ حق الیقین۔ اکثر کیفیات کا علم نینوں حالتوں میں ہوتا ہے اور اکثر کا علم صرف پہلی دو حالتوں میں ہی ختم ہو جاتا ہے۔

طاقت برقی یا نار کی بابت گوہیں ہر سہ یقین کی حالت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن حق الیقین کی حالت بمقابلہ پہلی دو حالتوں کے کچھ درحقیقت رکھتی ہے۔ برقی طاقت سے ہم کام لیتے ہیں۔ اور اس کی کیفیات کا علم بھی ہے مگر جو کچھ اب تک حاصل ہوا ہے بمقابلہ حق الیقین کے اسے جزوی یا غیر مکمل ہی کہا جاوے گا۔ بہت سی ایسی حقیقتیں ہیں کہ ان کا حق الیقین حاصل کرنا خود حاصل کرینوالے کے واسطے موجب زوال ہے۔ موت یقینی ہے لیکن جو شخص اس خواہش سے کہ وہ کیونکر واقع ہوتی ہے۔

خود کشی کر لے ایک ایسی تحقیقات ہے جو خود محقق کے واسطے کوئی فائدہ نہیں رکھتی مرنے کے بعد محقق کچھ نہیں کہہ سکتا کہ درحقیقت موت کی یہ حقیقت ہے۔ سب طرح اور حقیقتیں بھی ہیں جو حق الیقین کے درجے پر آکر خود محقق کے مناسب حال ثابت نہیں ہوتیں۔ پس بہت سے حقائق کی مابینوں کا غیر مکمل رہنا ہی انسان کے لئے فائدہ مند ہے۔ چونکہ علم اور عقل ایک رشتے سے وابستہ نہیں ہیں اس واسطے جب یہ کہا جاتا ہے کہ ضروری نہیں کہ کوئی عالم عقیل بھی ہو تو اس کی صداقت میں کوئی شک نہیں رہنا چاہئے۔ چونکہ علم صرف دماغ سے متعلق ہے اور وہ عقل کی واسطے ایک زاید یا اضافی مصلح ہے۔ اس واسطے لازمی نہیں ہے کہ علم جتنا عقل بھی پیدا کر سکے کبھی کبھی جو یہ کہا جاتا ہے کہ یہ عالم بیوقوف ہے تو اس کا منشا یہ ہی ہوتا ہے کہ علم کا حاصل کرنا ستلزم عقل نہیں ہے۔

علم عقل سے روشنی اور تربیت پاتا ہے اور اس کی مناسب شہرت یا نشوونما کا

باعث ہوتا ہے۔ علم عقل کے مقدار قدرتی میں کچھ بیشی نہیں کرتا لیکن عقل کی رفتار کی واسطے ایک وسیع میدان مہیا کرتا ہے۔ عقل علمی پودوں کو با ترتیب لگاتی اور برمو قور کھتی ہے اور اسے دو نتائج نکالتی ہے جو اسکی تہ میں مخفی اور مستتر تھے۔ علم متفرق اجزائیں آتا اور پرآگندہ ٹکڑوں میں جمع کیا جاتا ہے۔ عقل اُن سب اجزاء اور ٹکڑوں کو ایک ضابطے کی صورت میں مرتب کر کے ایک خصوصیت بخشی ہے اور اُن میں خصایص کے اعتبار سے تمیز کر کے دکھاتی ہے۔

جقدر کوئی چاہے اُسی قدر علم حاصل کر سکتا ہے یہ صرف ایک قہر صرف واقعیت ہے اسکے واسطے صرف کوشش اور محنت شرط ہے۔ لیکن عقل اسقدر رہتی ہے جس قدر کہ قدرت نے بخش رکھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک پایہ کے عالم باوجود یکساں محنت اور کوشش کے بھی ایک ہی پایہ کے عقیل نہیں ہوتے علم ہیئت ریاضی۔ فلسفہ میں سب کو یکساں تعلیم دی جاتی ہے اور ایک ہی کورس اور نصاب تعلیم ہوتا ہے مگر ترتیبی نتائج کے اعتبار سے سب کی حالت یکساں نہیں ہوتی۔ علوم محصورہ کا استعمال اور استخراج نتائج عقل کے متعلق یا عقل کے محتاج ہے چونکہ وہ ہر ایک میں متفاوت ہے اس واسطے یکساں نتیجہ نہیں نکلتا۔ اس میں بحث ہے کہ آیا۔

الف۔ عقل کی مقدار میں کمی بیشی ہو سکتی ہے۔

ب۔ یا اپنے اصل انداز پر ہی رہتی ہے۔

اکثر کا خیورجان اس طرف ہے کہ قدرتی انداز سے عقل نہ بڑھتی ہے اور نہ کم ہوتی ہے البتہ بیرونی حجاب یا بواعث سے اُس میں کم ورت آجاتی یا زیادہ تر روشن ہو جاتی ہے۔ عقل کی ترقی سے بھی مراد ہے کہ اُسے اپنے اصلی انداز پر رکھا گیا ہے یا اصلی مرکز پر قائم ہے جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلان کی عقل زایل ہو گئی ہے تو اسکا یہ منشاء نہیں ہونا چاہئے کہ عقل دراصل زایل ہی ہو گئی ہے۔ منشاء اُس کا یہ ہے کہ وہ کام کرنے اور ادراک نامہ سے رہ گئی ہے جو بیرونی بواعث خارجہ کا

اثر ہے جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلان کی عقل بڑھ گئی ہے تو اسکا منشاء یہ ہوتا ہے کہ اپنی حالت میں قائم ہے ۴

بعض وقت چونکہ ہمارے علمی محاصل غیر مکمل اور ناقص ہوتے ہیں اس واسطے عقل صحیح نتائج نہیں مرتب کرتی اور ان مطالب پر نہیں فایز ہوتی جو اسکے لائق منصب ہیں۔ ہم جو کچھ مشاہدہ یا احساس کرتے ہیں۔ اور جو کچھ ہم جانتے ہیں بیشک یہ ایک بڑا قیمتی سرمایہ ہے لیکن اس وقت تک یہ کوڑی کا بھی نہیں جتنک عقل صرف اور تیز بینی نقاد کی تمکال سے ہو کر نہ نکلے۔ علمی سرمایہ اُس حالت میں عقل کے ذریعے سے ترقی کرتا اور عمدہ تربیت پاتا ہے جب عقل سے اُن مراحل میں کام لیا جاوے۔ جو اسکے واسطے مخصوص ہیں عقل بعض وقت خود دست انداز ہوتی ہے اور بعض وقت بالکل الگ تھلک رہتی ہے۔ جس طرح ہم علم حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس فقرہ پر عمل کرتے ہیں۔ اطلبوا العلم ولو کان فی الہدین۔ اسی طرح ہمیں عقل کی طرف بھی جانا چاہئے۔ گو علم کی طرح عقل ہم سے دور نہیں ہے لیکن اس امر کی محتاج ضرور ہے کہ ہم اُس سے کام لیں اور اسکی طرف توجہ کریں۔ کچھ شک نہیں کہ عقل خود بخود ہی کام دیتی ہے۔ لیکن خاص توجہ سے اپنے کمالات میں اور بھی ترقی کرتی ہے اور اُس انداز تک پہنچ سکتی ہے جو اسکی ذات میں قدرتا و دیعت کیا گیا ہے۔

\_\_\_\_\_ ارسطو کے خیال میں عقل کی دو حالتیں یا دو قسمیں ہیں عقل فاعلہ اور عقل منفعلہ۔ عقل فاعلہ وہ ہے جو محض کلیات کی مدرک ہے۔ یہ بحث کہ فلان عقل محض کلیات کی مدرک ہے اور فلان جزئیات کی فلان فاعلہ ہے۔ اور فلان منفعلہ ایک زاید موٹنگانی ہے عقل اگرچہ بلحاظ انداز اور معیار کے تو نقاد ہے لیکن منقسم نہیں ہے جو عقل کلیات کا ادراک کرتی ہے وہی جزئیات کی بھی مدرک ہے بعضوں نے تو یہاں تک کہ دیا ہے کہ کوئی عقل بھی براہ راست کلیات کا ادراک نہیں کرتی ہے۔ ہر عقل پہلے جزئیات کا ادراک کرتی اور پھر کلیات پر پہنچتی ہے۔

# ہماری غایت

ہم جس مجموعہ عالم میں رہتے ہیں یہ چند مختلف اجزاء سے مرکب ہے۔ اُن چند اجزاء میں ہم بھی شامل ہیں۔ گو اُن چند مختلف اجزاء کا علم کافی نہیں اب تک نہ ہوا ہو مگر خود ہماری ذات ہی ہمیں وجدانی طور پر یقین دلاتی ہے کہ جیسے ہم اس مجموعہ عالم میں موجود ہیں ایسے ہی اور اجزاء عالم کا وجود ہے۔

اس علم کے ساتھ ہی ہمیں یہ بھی علم دیا گیا ہے کہ ان سب اجزاء عالم کی ترکیب اور تالیف مختلف اسباب سے مربوط اور وابستہ ہے۔ اور یہ اسباب مختلف بجائے خود اس مجموعہ عالم کے ترکیبی اجزاء ہیں۔ عالم اسباب ہمیشہ متغیر ہے۔ اور جو تغیرات جو تغیر اسباب وقوع پذیر ہوتے ہیں وہ کل اجزاء عالم پر مساوی اور محیط ہوتے ہیں۔

تغیر اسباب سے حالات اور معلومات میں تغیر ہوتا ہے لیکن غایات یا نتیجے غایات میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ گو معلومات اور حالات میں ایک ترتیب ہے۔ اور معلومات کے تغیر سے حالات میں بھی تغیر آ جاتا ہے۔ یا یہ کہ اکثر صورتوں میں حالات معلومات کے تابع ہیں یا یہ کہ معلومات حالات پر محیط اور مستند ہیں۔ مگر باوجود ان حالات کے غایات یا نتیجے غایات میں کوئی مستند بر فرق نہیں آتا۔

قدرت نے قانون خلقت کی پابندی سے ہر ایک نوع اور ہر ایک شخص میں ایک غایت یا نتیجہ غایت رکھ دی ہے۔ کوئی کسی نوع کے لئے وہ وہ حال کو خالی نہ ہوگی یا بذاتہ خود اپنی آپ غایت ہوگی یا نتیجہ غایت۔

غایت سے مراد انتہا سے شے ہے۔ جو اشیاء بذاتہم مفید یا مہل ہیں وہ اپنی غایت آپ ہیں اور جو بذاتہم مفید نہیں ہیں۔ بلکہ دیگر غایات کے استحصال کا ایک ذریعہ ہو کر مفید ثابت ہوتی ہیں وہ تبع غایت ہیں۔ اور دوسرے الفاظ میں یہ کہ ایک آلہ یا وسیلہ غایات ہیں۔

یہ زیر بحث ہے کہ آیا انسان اپنی غایت آپ ہے یا تبع غایت ہے۔ ایسے حکیم اور فلاسفر بھی ہیں کہ جنہوں نے انسان کو تبع غایت تسلیم کیا ہے۔ اور ایسے بھی ہیں جنکی رائے میں انسان اپنی آپ غایت ہے۔ جو لوگ انسان کو تبع غایت تسلیم کرتے ہیں۔ وہ اپنے دعوے کو صرف تمثیلی دلائل سے ہی ثابت کرتے ہیں۔ یقینی اور قطعی براہین سے اب تک ثابت نہیں کر سکے اجزائے عالم میں وہی قسم کی حالتیں پائی جاتی ہیں۔

**الف۔** جو بذاتہ مفید ہیں۔

**ب۔** جو حصول یا اکتساب افادات کا ذریعہ یا آلہ ہیں۔

جس وجود یا جس شخص کو ذہنی قوائے دے گئے ہیں وہ بمقابلہ اُس وجود یا اُس شخص کے مفید ہونے کا زیادہ مستحق ہے کہ جسے ایسی ذہنی طاقتیں نہیں دی گئیں۔ تمام اجزائے عالم میں سے ایک نوع انسانی ہی ایسی شریف اور ممتاز نوع ہے کہ جسے یہ نعمتیں اور خوبیاں خصوصیت سے عطا کی گئی ہیں۔ ان امتیازات اور ان خوبیوں کی وجہ سے نوع انسان بذاتہ مفید ہے۔ اور باین وجودات اُسکے حق میں یہ فیصلہ دینا کہ وہ اپنی غایت آپ ہے۔ کوئی مبالغہ اور نا انصافی نہیں۔ اس خاص نوع کے سوا اے اور جس قدر انواع یا اجزاء ہیں انہیں نہ تو بالعموم ذہنی امتیازات حاصل ہیں اور نہ انہیں کوئی ایسی خصوصیت پائی جاتی ہے۔

اگر ہم یہ سوال کریں کہ تمام افراد یا اجزائے عالم میں سے کون جزو اپنے صانع کی عظمت اور شان کو ظاہر اور ثابت کرتا ہے اور کون نوع اُس

ذاتِ احدیت و وحدیت سے رابطہ نبودیت کا اظہار کر کے اُسکی تقدیریت کا اعلان کرتی ہے۔ تو بلا کسی اعتراض کے کہا جائیگا کہ وہ نوعِ حضرت انسان ہی ہے۔ انسان اپنے نادر تو اسے کی تکمیل اور تہذیب سے اپنے بنانے والے قادرِ مطلق کی خالقیت اور ربوبیت کو عالمِ دعالیمان پر ظاہر اور ثابت کرتا ہے۔ اور اپنی ذات کو اس جلوہٴ احدیت کے واسطے آئینہٴ سان دکھاتا ہے اگرچہ انسان جیثیت ایک مخلوق کے اظہارِ شانِ الہی کی خاطر ایک آلہ یا ایک آئینہ ہے تو بھی بمقابلہ دیگر اشیاء کے ایک غایت ہے۔

انسان کے سوائے اور جقدر انواع یا اجزائے عالم ہیں وہ اگرچہ صانع کے آثار اور علتِ العلل کے پاک قوانین کا منظر ہیں۔ اور زبانِ حال سے وجودِ احدیت پر شاہد۔ لیکن با این ہمد وہ ایک آلہ ہیں۔ اُن کے ذریعے سے ذاتِ احدیت پر اشتہاد ہوتا ہے نہ کہ عرفان۔ اور اشتہاد اور عرفان میں ایک باریک فرق ہے +

نوعِ انسان بذاتہ عارف اور شاہد ہے اور دیگر مخلوق محض شاہد یا ذریعہٴ شہادت یہ امر یقینی ہے کہ انسان بالطبیع اپنی غایت آپ ہے۔ لیکن چونکہ اُسکی ذات سے اور عوارضات بھی لاحق ہیں اس واسطے اُسے اس خاصہ کے سمجھنے اور کام میں لانے سے کبھی کبھی مزاحمت ہوتی ہے۔ اور ان حالات میں وہ محض ایک آلے کی صورت میں رہ جاتا ہے۔ قدرت نے انسان کو دنیا میں ایسے عوارض کے دائرے میں رکھ دیا ہے کہ وہ ایک پوری محنت اور ترو د کے بعد ہی اپنی غایت آپ کے مرکز پر فائز ہوتا ہے۔

عوارضات کے جاہل ہونے کی وجہ سے انسان مطلق فائدہ حاصل کرنے کے بجائے اضافی فائدہ حاصل کرنے کی زیادہ کوشش کرتا ہے۔ اور اُن مدارج اور منازل سے محروم رہ جاتا ہے جو اُسکے شرفِ نفس کا موجب ہیں۔ انسان کی مطلق غایات وہ ہیں۔



## الف تکمیل۔

## ب۔ تفریح۔

تکمیل سے یہ مراد ہے کہ تمام قوتوں کو خواہ جسمانی ہوں خواہ روحانی ذہنی ہوں یا اخلاقی۔ ایک باقاعدہ اور مکمل عمل میں لاکر روشن اور مضبوط کیا جائے اور اس اقصائے کمال تک پہنچایا جائے جو اس کی خلقت سے منوی ہے +

تفریح سے یہ منشاء ہے کہ وہ تمام خوشگوار تاثرات جو ہمارے بطن فہم سے پیدا ہو سکتے ہیں اور جنکا حدوث ممکن ہے رفتہ رفتہ ہمارے قبضہ قدرت اور تصرف میں آتے جائیں اور ہمیں انکا حاصل کرنا کسی طرح سے بھی مشکل نہ ہو۔

انسانی تکمیل اور تفریح کو جو جدا گانہ فرقوں میں بیان کیا گیا ہے لیکن دراصل انکا نتیجہ اور اصول ایک ہی ہے اور اس لحاظ سے وہ ایک ہی شے یا ایک ہی غرض ہیں۔ یا یوں کیسے کہ تفریح دراصل انسانی تکمیل کا نتیجہ ہے جب انسان اپنے آپ کی تکمیل کر لیتا ہے۔ تو تفریح خود بخود حاصل ہو جاتی ہے جب تک تکمیل نہ ہو تفریح حاصل ہی نہیں ہوتی۔ تفریح قوتوں اور طاقتوں سے متعلق ہے اور انسانی قوتیں اس وقت تک ٹھیک طور پر کام نہیں دیتیں جب تک کہ انھیں باقاعدہ کام میں نہ لایا جائے۔ قوتوں کے ساتھ ہی ایک قانون اور ایک قاعدہ بھی دیا گیا ہے۔ اس قانون یا ضابطے کا چھوڑ دینا اور انہیں عمل نہ کرنا بقاعدگی اور بے ضابطگی ہے۔ اور اس حالت میں قوی کی باقاعدہ ورزش میں فرق آجاتا ہے اور انسان بجائے تفریح اور خوشی کے غم و اندوہ اور مایوسی میں گرفتار ہو جاتا ہے +

یا مطلق فوائد کو چھوڑ اضافی فوائد کو مقدم سمجھنے لگتا ہے جو عموماً پستی خوشی کا باعث نہیں ہوتے۔ یہ تسلیم کر کے کہ اضافی فوائد بھی ضروری ہیں۔ لیکن انکی

کے میں مطلق فوائد سے دست بردار ہو جانا دراصل غایت انسان کو کچھ دینا ہے۔ اضافی فوائد اور اضافی کامیابیوں خارجی اور اضافی امور سے زیادہ تر متعلق اور مربوط ہیں۔ اور انکا قیام بھی اضافی ہوتا ہے۔ لیکن مطلق فوائد ذہن سے وابستہ ہیں۔ اور انکا قیام اور اثر بھی ذہن کی طرح حقیقی اور باطنی ہے۔ ذہنی طور پر جو کچھ تفریح حاصل ہو سکتی ہے وہ اضافی طور پر مشکل ہے جیسے لازمی اور عارضی ہیں فرق ہے ایسے ہی مطلق اور اضافی میں فرق ہے۔

ایک فلسفی کہتا ہے کہ اجزائے عالم میں سے جزو انسان سے اور کوئی جزو افضل نہیں اور انسان میں کوئی شے نفس ناطقہ سے بزرگ ترین نہیں۔ نفس ناطقہ اور ذہن میں ایک باطنی نسبت ہے۔ بعض نے نفس ناطقہ اور ذہن کو ایک ہی تسلیم کیا ہے اور بعض نے ذہن کا مظہر کہا ہے۔ خیر کچھ بھی ہو ذہنی اجتہادات اور ذہنی تصرفات ہماری تکمیل اور ہماری تفریح کا جزو اعلیٰ ہیں۔ گو ہمارے اذنان اضافی تصرفات اور اجتہادات سے بھی خالی نہیں ہیں لیکن وہ بمقابلہ ذہنی واقعات کے بہر حال اضافی ہیں۔ ذہن میں ایک فوری اور لگاتار طاقت و ولایت کی گئی ہے۔ عام اس سے کہ اُس فوری اور لگاتار طاقت کا وزن کسی قدر ہو۔ لیکن کوئی ذہن اُس سے خالی نہیں ہوتا۔ ذہن ہر ایک شے اور ہر ایک جزو کے حاصل کرنے کی طبعی طاقت رکھتا ہے اور چاہتا ہے کہ جو جو توہین اُس کے تابع کی گئی ہیں اُنکو اُس کے ذریعے سے جلا اور مزید طاقت حاصل ہوتی رہے۔ اس عمل کا نام تکمیل ذہن یا تکمیل قواسم ہے۔ اور اسی کے بعد وہ خاص حالت حاصل ہوتی ہے جسے دوسرے الفاظ میں خوشی یا تفریح کہا جاتا ہے۔

ذہن اور علم کو ایک قرار دینا ٹھیک نہیں ہے۔ علم سے مفہوم فقط تعریف و اقصیت ہے۔ اور چند پریشان خارجی حالتوں کا حصول یا اجتماع۔ ریاضت ذہنی سے وہ پاکیزہ تصرفات اور قائم بذاتہ مشاغل اور روشن اور اکات مراد ہیں جو اعلیٰ

قوے کی ورزش سے حاصل ہوتے ہیں اور جو برابر ترقی کرتے جاتے ہیں یہاں تک کہ ان مراتب علیا اور مدارج کا تکرار حاصل کر لیتے ہیں جن کا اضافی صورتوں میں نشان بھی نہیں ملتا۔

ہمیں ذہنی تکمیل اور تفریح کے اعتبار سے اضافی تکمیل اور اضافی تفریح کو فراموش نہیں کرنا چاہیئے۔ لیکن اب تک کوئی ایسی وجہ نہیں نکلی کہ اضافی تکمیل اضافی تفریح کو ذہنی تکمیل یا ذہنی تفریح کا مقابل یا شٹے کہا جائے۔ اکثر اذعان اضافی مساعی اور تفرقات میں منہمک ہو کر ذہنی تفرقات اور مدرکات سے بالکل دور چاڑھے ہیں گو اضافی طور پر انہیں دائرہ تکمیل اور تفریح میں شمار کیا جاسکے۔ لیکن مطلق تکمیل یا تفریح نہیں کی جاسکتی۔

مطلق تکمیل اور مطلق تفریح اسی حالت میں حاصل ہو سکتی ہے کہ جب ذہن کی تکمیل کجا ہو۔ اور ذہن کی تکمیل اسی وقت ہوگی جب انسان خود اپنی تین آپ تعلیم دے۔ ہم استادوں فاضلوں کالموں سے بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں۔ اور سیکھتے ہیں لیکن اس تعلیم و تعلم میں اضافی حصہ زیادہ ہوتا ہے۔ ہم بیشک کامل بھی ہو جاتے ہیں اور خود بھی استاد بن جاتے ہیں مگر اپنی تعلیم خود یا اپنی تکمیل ذاتی کے فائدوں سے نسبتاً محروم رہتے ہیں۔ علم بڑھتا جاتا ہے یا تصرف و اقصیت زیادہ ہوتا جاتا ہے۔ لیکن ذہنی ورزش ذہنی تکمیل روز بروز کم ہوتی جاتی ہے۔ اسی پر بس نہیں بلکہ اس خیال کو بھی ایک ناقص خیال اور فضول کوشش سمجھنے لگے ہیں۔

چونکہ ذہنی تکمیل دن بدن کم ہوتی جاتی ہے۔ اس واسطے مطلق تفریح بھی اڑ جاتی ہے۔ محض اضافی تفریح سے کام لیا جاتا ہے۔ جو بوج اپنی ناپائیداری اور اضافی ہونے کے محض ناکامل اور تکلیف دہ ہے۔

اضافی حصہ میں زیادہ تر اضافی بالنوں کی طرف لیجا جاتا ہے۔ اور ذہنی حصہ ذہنی کمالات دکھاتا ہے۔ ایشیا یا ہندوستان اپنے ذہنی کمالات ذہنی تفرقات

ذہنی کیفیات کے واسطے غرضہ نامے دراز سے مشہور اور ممتاز رہا ہے۔ اور اسکی طبیعت میں یہ مذاق مودعہ ہے \*

لیکن اب یہ مذاق پھیکا پڑتا جاتا ہے۔ اور لوگوں کی طبیعتیں اس طرف سے بیطرح ہٹ رہی ہیں۔ ہٹ ہی نہیں رہیں بلکہ اسکی تکذیب کرتی ہیں۔ جقدر تعلیم دی جاتی ہے وہ صرف ایک تصرف واقفیت ہے۔ اصول تکمیل کی جانب مطلق توجہ نہیں کی جاتی۔ اور یہ سوچا ہی نہیں جاتا کہ مطلق تفریح کیا ہے اور اسکی کیا ضرورت ہے \*

ترقی تعلیم ضروری اور لازمی ہے۔ لیکن محض تصرف واقفیت کے شوق میں ذہنی ترقیات کو چھوڑتے جانا خلاف مصلحت ہے۔ ذہنی ترقیات نرمی روحانی مسائل اور شاغل میں ہی مویذ نہیں ہیں بلکہ جسمانی حالتوں اور ضرورتوں میں بھی حافظہ و ناصر۔

ہر ایک شخص کو اپنے آپ سے یہ سوالات کرنے کا حق حاصل ہے۔

۱۔ کیا ہم ذہنی تکمیل کرتے یا کر چکے یا کر رہے ہیں؟

ب۔ کیا ہمیں مطلق تفریح حاصل ہے؟

ج۔ کیا ہمیں ذہنی تکمیل کی ضرورت نہیں؟

د۔ کیا ہم محض اضافی تصرفات سے ذہنی تکمیل کر سکتے ہیں؟

ھ۔ کیا ہمیں مطلق تصرفات کی ضرورت ہے؟

و۔ ہماری غایت کیا ہے؟

## ۹۔ رسوم و اصلاح رسوم

یہ بحث تو ہو سکتی ہے کہ فلاں رسم اچھی ہے اور فلاں بُری۔ فلاں میں فائدہ ہو۔ اور فلاں میں نقصان۔ لیکن یہ بحث نہیں ہو سکتی کہ دنیا میں کوئی رسم ہی نہیں ہے یا نہیں ہوئی چاہئے جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ کوئی رسم نہیں ہوئی چاہئے۔ یا کوئی رسم نہیں ہو سکتی تو بحث ایک مغالطہ میں ڈالی جاتی ہے۔ یا اُن امور سے انکار کیا جاتا ہے۔ کہ جو دنیا یا انسانی جماعتوں میں پائے جاتے ہیں۔ اکثر حالات میں محض انکار یا محض اعتراض کی وجہ سے بحثیں طول پکڑ جاتی ہیں۔ اور مدافعت ہو جاتا ہے۔ جب ایک شخص یہ کہتا ہے۔ کہ کوئی رسم باقی نہیں رہنی چاہئے۔ یا دراصل کوئی رسم نہیں ہے۔ تو وہ ایک ایسی بحث چھیڑتا ہے۔ جو تقریباً دنیا کے سارے انسانی گروہوں کے خلاف ہوگی۔ اور وہ اُس کو اخیر تک ثابت نہیں کر سکیگا۔ البتہ یوں کہا جاسکتا ہے۔ کہ جس رسم کو بطور ایک رسم کے منایا جاتا ہے۔ وہ درحقیقت کوئی رسم نہیں ہے۔ یا یہ کہ اسے غلطی سے رسم کہا جاتا ہے۔ اگر ہم چاہیں کہ دنیا کے تمام دیگر اسباب اور اصل کی نفی کر کے ایک اور سبب یا ایک اور علت ثابت کریں۔ تو شاید بہت مشکل پڑے۔ محض نفی سے اثبات پر دلائل لانا اثبات کا عمدہ اور معقول طریقہ نہیں ہے۔

ایک اعلیٰ طاقت کا اس لئے طاقتوں کی نفی سے ثابت کرنا دراصل اعلیٰ طاقت کی نفی کرنا ہے۔ محض ذات ہی کی نفی نہیں بلکہ اُس کے علو اور احترام کی بھی۔ یہ معقول اور موقت بحث ہے کہ رسوم کی اصلاح کیجاوے لیکن یہ کہنا کہ رسم کوئی نہیں ہے یا نہیں ہوئی چاہئے۔ ایک فضول بحث ہے۔ ہمیں مان لینا چاہئے۔ کہ کوئی ملک اور کوئی قوم اور کوئی گروہ رسوم سے خالی نہیں اور نہ خالی رہ سکتا ہے۔ اور نہ خالی رہنا چاہئے۔ اُن کلیات کو مان کر ہمیں اصلاح رسوم پر متوجہ ہونا چاہئے۔ اور یہی طریقہ ہے۔ جو ہمارے حق میں آئندہ کیلئے سودمند ہو سکتا ہے۔ میری رائے میں اگر کوئی شخص

یہ کوشش کرے کہ میرے گروہ یا میری جماعت میں کوئی رسم نہ رہے یا نہیں رہنی چاہئے۔ تو کہا جائیگا کہ اُس نے اب تک رسم یا رسوم کی فلسفی یا تاریخ کو سمجھا ہی نہیں اگر سمجھتا تو یہ نہ کہتا کہ وہ نیلے طبقہ پر کوئی رسم نہیں رہنی چاہئے۔ یا رسوم کی فردت نہیں ہے۔ اسکے ساتھ ہی میں یہ بھی کہوں گا۔ کہ اُس نے اصول اصلاح کو بھی نہیں سمجھا ہے۔ جو لوگ اصلاح کی قلع و قمع کے معانی یا مفہوم میں تاویل کرتے ہیں وہ ایک سخت غلطی پر ہیں۔ اصلاح سے مراد قلع و قمع نہیں ہے۔ بلکہ بعض آدمی اجزاء یا افراد کا اخراج اور صحیح اجزاء اور مواد کا احفاظ۔

ہر مصلح کو اسی اصول کی پابندی کرنی چاہئے ہم یہ امر تسلیم کرتے ہیں تسلیم ہی نہیں بلکہ تصدیق بھی کہ ہمارے ملک کی رسیں یا اکثر رسیں قابل اصلاح ہیں لیکن یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ ہمارے ملک یا ہماری قوم میں کوئی رسم نہیں ہے یا نہیں ہونی چاہئے۔ جو شخص یہ کہتا ہے وہ واقعات سے انکار کرتا ہے۔ اور ضروریات سے اعراض۔ ہمارے ملک اور ہماری قوم میں رسیں ہیں اور انکی ضرورت ہے لیکن انکا بہت سا حصہ اصلاح طلب ہے۔

ایک واقعہ کے اصلاح طلب ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ نقص واقعہ یا نقص شے سے بھی انکار کیا جاوے اور اسکی ضرورت بالائے طاق۔

جو لوگ دہرائے رواجات اور رسوم کے حامی اور خواہاں ہیں یہیں اُن سے ہمدردی ہے اور ہم اُن کے ہم نوا ہو کر تصدیق کرتے ہیں کہ دائمی۔

(الف) ہم میں رواجات اور رسوم موجود ہیں۔

(ب) اُن میں سے بعض واجب التعظیم بھی ہیں۔

(ج) انکی ضرورت بھی ہے۔

(د) ہم سب رواجات اور رسوم کو یک لخت کیا کبھی بھی خیر باد نہیں کہہ سکتے۔

لیکن ہمیں اس سے بھی انکار نہیں۔ کہ اکثر رسوم قابل اصلاح یا قابل ترک ہیں۔ قبل اسکے کہ ہم اصلاح رسوم یا ترک رسوم کی بحث چھیڑیں۔ یہ دیکھنا چاہئے ہیں۔ کہ رسوم کی تاریخ

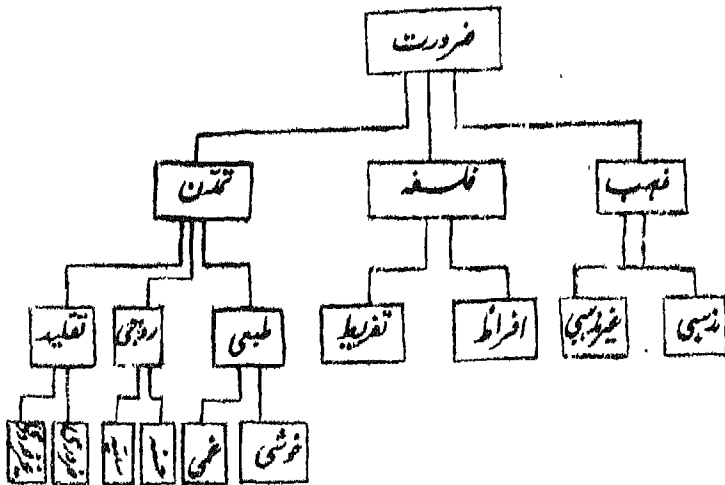
اور فلسفہ کیا ہے۔

اگر ہم نے تاریخ رسوم اور فلسفی رسوم صحیح طور پر بیان کر دی لو پھر ہماری بحث کا راستہ زیادہ تر صاف ہو جائے گا۔

## (تاریخ رسوم)

لفظی معانی لفظ رسوم کے آئین یا نشان اور عادت کے ہیں۔ اور نشان کے معنوں میں زیادہ تر متعل ہے۔ قبل اسکے کہ ہم تاریخی واقعات سے بحث کریں۔ سہولیت بحث کیلئے رسوم کا شجرہ نسب لکھتے ہیں۔ جس سے بادی النظر میں معلوم ہو جاوے گا کہ رسوم کا کس کس شلخ سے تعلق ہے۔ اور کس کس راہ سے اُن کا نفوذ ہوتا رہا ہے۔

### شجرہ نسب رسوم



انسان کا ہر ایسی خط خواہ کوئی ہی ہو۔ اور دنیا کی عمر خواہ کتنی ہی قرار دے جاوے یہ امر ماننا پڑے گا۔ کہ انسان ماں کے پیٹ سے ہی تین خواہشیں یا تین خاصے ساتھ لاتا ہے۔

(۱) اعلیٰ طاقت یا اعلیٰ ہستی کا خیال۔

(۲) سطحی خیالات چھوڑ کر اندرونی حقایق کا خیال۔

(۳) سوئشل اور تمدن کا خیال۔

خواہ ان ہر قسم کے خیالات کا طرز استدلال کسی ہی قسم کا ہو۔ لیکن جدت یا وجود ان خیالات سے انکار نہیں ہو سکتا۔ پہلی شق مذہب سے تعبیر کیا جاتی ہے۔ اور دوسری فلسفہ سے۔ تیسری تمدن کے نام سے موسوم ہے۔ اور ان تینوں کی اصل یا بنیخ ضرورت ہے۔ اب ہم یوں کہیں گے کہ انسان پیدا یثی طور پر یہ تین ضرورتیں ساتھ لاتا ہے۔ اور جب جاہر خلقت زیب تن کرتا ہے۔ تو یوم تولید سے پیکر اخیر عمر تک ان ثلاثہ ضروریات کا محتاج یا گرویدہ رہتا ہے۔

انسان کی خلقت اُسے مجبور کرتی ہے۔ کہ ان ثلاثہ کیفیات سے اپنی زندگی آراستہ کرے اور اُن سے کام لے۔ ان ثلاثہ ضروریات یا خیالات کی اصل ایک ہے جس کو ہم سب سے پہلے خانہ شجرہ نسب میں لکھا ہے اس لحاظ سے یہ کہا جاویگا۔ کہ ضرورت نے انسان کو ان سب امور کی تحریر کیا ہے۔

گو ہم سب شجرہ نسب میں مذہب اور فلسفہ، فرد اول و دوم پر تمدن نمبر سوم پر رکھتے ہیں لیکن یہ تقدم و تاخر باعتبار تخیل کے ہے۔ عمل کے خیال سے تمدن اول ہے۔ اگر انسان ایسا یا تنہا ہوتا اور دنیا میں کوئی اس کا ہم رویف نہ ہوتا۔ تو شاید ہم تمدن کی شناخ اور فرع درج ہی نہ کرتے۔ انسان گو معنی الطبع ہے۔ مگر یہ اس صورت میں ہے۔ کہ اور انسان بھی موجود ہیں۔ اگر مختلف افراد انسانی نہ ہوتے۔ تو ایک انسان کو کبھی مدنی الطبع نہ کہا جاتا۔ مدنی الطبع صرف اس واسطے کہا جاتا ہے۔ کہ ایک دوسرے کے میل جول سے یہ حالت پیدا ہوتی ہے۔ مذہب اور فلسفہ کے خیالات انسان کے دل و دماغ سے زیادہ تر تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن تمدن کے خیالات عمل سے مربوط ہیں انسان اپنی ذات میں ہی مذہبی اور فلسفی ہو سکتا ہے۔ لیکن تمدن نہیں ہو سکتا۔ تمدن تب ہی کہا جاویگا۔ جب دوسرے انہار جنس سے تعلقات اور روابط موجود ہوں۔ انسان نے سب سے پہلے عملی طور تمدن کی طرف رجوع کیا ہے۔ جب دو انسانوں نے اپنے آپ میں مختلف الذات پایا۔ تو سب سے پہلی ضرورت انہیں یہ محسوس ہوئی کہ وہ



ایک دوسرے کیساتھ رہ کیونکر سکتے ہیں۔ اور کیونکر ایک دوسرے سے پیش آنا چاہئے۔

اس علی ضرورت نے تبادُلِ خیالات کے ذریعہ سے انسان کے سامنے مختلف علی صورتیں پیش کیں اور ایک کے تعلقات کو دوسرے کو جو احسن مہلک کیا۔ گو بد و خلقت میں ایسے تعلقات اور اسباب کم ہوں۔ لیکن ترقی نسل کیساتھ ساتھ ہی ان تعلقات میں بھی ترقی اور افزائی ہوتی گئی۔

نوٹ بہ اینجاریسید کہ انسانی جماعتوں کو جماعتوں کی صورت میں ایسے تعلقات کیواسطے قواعد مرتب کرنے پڑے اور نہ رفتہ انکی پابندی اور انکا لفظی لازم آنا گیا۔ پہلی حالتوں میں تمدن کی صرف دو شاخوں میں اضافہ ہوا۔

خوشی اور غمی میں یہ دونوں شاخیں طبعی جذبات کا نتیجہ تھیں۔ اور ان سے گریز نہیں تھا۔ گو بغیر صورت تمدن کے بھی یہ دونوں خلصے انسان کی طبیعت میں موجود تھے۔ مگر سلسلہ تمدن نے ان جذبات کو خصوصیت سے اور بھی ترقی دی +

انسان طبعی طور پر چاہتا ہے۔ کہ اسے فرحت اور خوشی نصیب ہو۔ اور اُس کے ساتھ ہی وہ یہ بھی چاہتا ہے۔ کہ خوشی کا اظہار کبھی کبھی ہوتا رہے۔ جیسے وہ ایک خوشی بذاتِ حاصل کر کے خوش ہوتا ہے۔ ویسے ہی وہ چاہتا ہے۔ کہ اور لوگ بھی اُس کی خوشی میں شامل ہو کر اُس کی فرحت مزید کا موجب ہوں۔

جس خوشی میں لوگ شامل نہ ہوں۔ یا کم سے کم لوگوں کو اُس کا علم نہ ہو۔ وہ خوشی گو خوشی ہوئی ہے۔ مگر انسان کو اس سے قرار واقعی فرحت نہیں ہوتی یہی وجہ ہے کہ انسان خوشی کیوقت جلد دوسروں کو اُس میں شریک کرتا ہے۔ اور جو لوگ یا جو افراد اُس کے خلاف ہوتے ہیں۔ اُن سے کشیدہ رہتا ہے۔ اسی طرح غم کی صورت میں بھی اکثر اوقات چاہتا ہے۔ کہ اور لوگ بھی اس کی غمخواری کریں۔ اور اُس کے شریک حال ہو کر اُس کے ہمدرد اور ہوا خواہ ثابت ہوں۔ اگر غم کے وقت انسان دوسرے انسان کی ہمدردی نہ کرے اور ہر ایک انسان لاغرض اور لا تعلق ہی رہے

تو مصیبت زدہ انسان شاید ایک گھڑی بھی جی نہ سکے۔ ان دونوں جذبات کی حالت میں ایک انسان کا دوسرے انسانے جنس کی شرکت کا خواہشمند ہونا بھی ایک طبعی جذبہ اور طبعی خاصہ ہے \*

ہم اگر دیگر لایعقل حیوانات کا باہمی طریق عمل نظر غور سے دیکھیں گے تو ہمیں کتنا پڑیگا کہ ہر ایک مخلوق میں یہ طبعی جذبات موجود ہیں۔

پلیٹور اور پرندوں کی ایک خاص جماعت یا خاص نسل میں سے جب کبھی کوئی طیر یا پرند ماؤں ہوتا ہے۔ تو دیگر تمام پلیٹور اور پرند اُس کے ساتھ ہمدردی اور مدد کرتے ہیں ایک کو سے یا ایک چڑیا کے ماؤں ہونے سے کوؤں کی کائیں کائیں چڑیوں کی چیں چیں ایک ہوشمند کے لئے ایک جبرت خیز نظارہ ہے جب دیگر حیوانات میں یہ خاصہ موجود ہے۔ تو کیا وجہ ہے کہ انسانوں میں نہ پایا جاتا۔

خوشی اور غمی ایک اثر یا ایک جذبہ ہے۔ ہر اثر یا ہر جذبہ کیو واسطے ایک یا کوئی نفعی طریق عمل ہونا چاہئے۔ انسان کی سرشت میں یہ بھی خاصہ ہے۔ کہ وہ ہر ایک شے کی ترتیب چاہتا ہے۔ اس خاصہ کے اقتضا سے خوشی اور غم کا بھی چند قواعد سے مربوط کرنا ضروری تھا۔ جب ایک انسان نے اپنے تئیں غمی اور خوشی ہو کر کیا۔ اور دوسروں کو بھی اسی حالت میں پایا۔ تو ہر ایک خوشی اور غمی میں دوسروں کی شرکت کیو واسطے چند قواعد یا ضوابط مرتب کرنے پڑے۔ اور ان قواعد یا ضوابط کو ایک معمول بنایا گیا۔

ان قواعد یا ان ضوابط کی زیادہ تر ضرورت اس واسطے بھی ہوئی کہ سولے اسکے اور کوئی ایسا طریقہ نہ تھا۔ جس سے ایک دوسرے شخص کی خوشی یا غمی میں شرکت کی جاسکے۔ زید ایک کامیابی کیو واسطے خوش ہے اور وہ چاہتا ہے۔ کہ دوسرے بھی اُس کی خوشی میں شریک ہوں۔ یہ دوہی طرح سے ہو سکتا ہے۔ لفظاً۔ عملاً۔ اور ان دونوں طریقوں کے واسطے کسی ضابطہ کی ضرورت ہے۔ دونوں صورتوں میں جو ضابطہ مقرر کیا جاتا ہے۔ اسی کو غمی طور پر یا یہ عرف عام ایک نشان یا آئیں کہا جاتا ہے جس کو رفتہ رفتہ رسم کے نام سے موسوم کیا گیا۔ اگر یہ پوچھا جاوے کہ رسم کیا ہے۔

یا رسم کی تعریف کیا ہے۔ تو کہا جاویگا۔

(الف) رسم خوشی اور غمی کے اظہار کے ایک خاص طریقے کا نام ہے۔  
خواہ وہ بیعت تمدن ہو یا مذہب اور فلسفہ۔

(ب) ایسا طریقہ ہر ایک قوم یا گروہ میں یا تو اسی حیثیت اور کیفیت سے پایا جاتا ہے۔ یا اُس میں فرق اور امتیاز ہوتا ہے۔

(ج) عموماً ہر ایک رسم کی علت خوشی یا غم ہے۔

(د) کوئی رسم ایسی نہیں جس میں خوشی و غم یا کسی قسم کا میلان طبعی نہ پایا جاتا ہو۔ چونکہ خوشی یا غم انسان کا ایک طبعی خاصہ ہے۔ اس واسطے ہر ملک اور ہر ماعت یا ہر گروہ انسانی میں باقتضای ان دونوں خاصیتوں کے متوجہ الکلیفیت یا متضاد الکلیفیت رہیں پائی جاتی ہیں۔ کوئی سی قوم اور کوئی سافرہ سے لو اُس میں ان دونوں خاصیتوں کے متعلق ضرور کوئی نہ کوئی آئین اور رسم ہوگی۔

اُن اقوام میں بھی جن کی تہذیب تکمالی اور سندی ہے۔ رہیں پائی جاتی ہیں اور اُن اقوام میں بھی اُن کا ذخیرہ موجود ہے۔ جنہیں وحشی اور غیر مذہب کہتے ہیں۔ پڑھی لکھی نسلوں اور قوموں میں بھی یہ خیالات ہیں۔ اور اُن پڑھ قوموں میں بھی اُس کے نشانات موجود ہیں۔ گو اُن دونوں کے طریق عمل یا کیفیات میں گو نہ امتیاز ہو مگر خالی کوئی نہیں۔

طبعی طور پر باقتضای خوشی اور غمی کے رسوم بالکل سادہ اور معمولی طریق ہر سوائی جاتی ہیں آئین کوئی بناوٹ ہوتی ہو اور نہ کوئی افراط تعریف۔ ان کے لئے نہ کسی اصلاح کی ضرورت ہو اور نہ ہی کسی ترمیم کی مقیاس یا معیار ایسی رسوم کا یہ ہے۔ کہ اُن کے عمل سے عامل یا فاعل پر کوئی مستحباب یا نہیں پڑتا اور نہ ہی دوسروں پر اُس کا بُرا یا ہلک اثر ہوتا ہے۔ بلکہ اُن کے پورا کرنے سے انسان کے دل میں ایک سچی خوشی اور فرحت پیدا ہوتی ہے۔ اور غم کی صورت میں صرف غم کا ہی اثر ہوتا ہے۔ اُن عوارض سے سابقہ نہیں پڑتا جو بچائے خود غم اور ہیں۔ جو رہیں اپنی اصلیت اور حقیقت

سے دور جا پڑی ہیں۔ وہ غمی اور خوشی دونوں میں ایک مزید بارہوتی ہیں۔ اُن کے پورا کرنے یا عمل میں لانے سے عاملین کو ایک تکلیف محسوس ہوتی ہے۔ اور اختتام کے بعد وہ خود ہی کہنے لگ جاتے ہیں۔ اگر ایسا نہ کرتے تو اس قدر تکلیف کیوں اٹھانی پڑتی یہ کیوں کہا جاتا ہے۔ اس واسطے کہ اُن رسموں میں ایسے زاید امور شامل کئے گئے تھے۔ جو بذاتہ مزیل خوشی یا غم فزاتھے۔ اگر انہیں شامل نہ کیا جاتا تو آخر یہ یہ نہ کہنا پڑتا کہ کیوں ایسا کیا گیا۔ اور کیوں پہلے سوچ نہیں لیا گیا۔

عجب افسانہ دارم درینا

بہ خواب سداہل محفل باکہ گویم

ہم نے یہ تسلیم کر لیا ہے کہ ہر رسم اور ہر آئین کی بنیاد کوئی نہ کوئی غم یا خوشی ہوتی ہے یا یوں کہہ لو کہ کوئی رسم یا کوئی آئین غم اور خوشی سے خالی نہیں ہوتی۔ اور یہ بھی ہم نے مان لیا ہے کہ ہر رسم یا ہر آئین کا محرک یا محرزن مذہب۔ فاسفہ یا تمدن ہوتا ہے۔ اور اُن سب کی محرک ضرورت ہے۔

جو رسم یا جو آئین ہوگی ان ہر رسم صورتوں اور شعبہ سے باہر یا غیر ہونگی اور ان ہر رسم صورت یا شعبہ کی بنیاد ہے انسان کی اندرونی تحرک یا جذب۔ جسے دوسرے الفاظ میں طبیعت یا طبعی خاصہ کہا جاتا ہے۔

یہ امر بھی تسلیم کیا گیا ہے کہ کوئی قوم یا کوئی گروہ کوئی فرقہ رسوم سے خالی نہیں ہر ایک گروہ اور ہر ایک جماعت میں کم و بیش رسوم پائی جاتی ہیں خواہ انہیں رسوم مذہبی کہہ لو خواہ حکیمانہ خواہ تمدنی خواہ ہر ایک قسم کا انتخابی مجموعہ۔

ہم نے یہ بھی تسلیم کیا ہے کہ جب ہم ٹھیک انداز اور ٹھیک پیمانے سے رسوم عمل میں لاتے ہیں تو کوئی بُرائی اور کوئی فحاشت پیدا نہیں ہوتی۔ خوش بھی ہوتے ہیں۔ غم بھی اٹھاتے ہیں اور اس حالت میں ایسی رسوم پر کوئی اعتراض بھی نہیں ہوتا اور نہ ہی بجالانے والوں پر کوئی مزید بار پڑتا ہے اور نہ ہی آخر یہ یہ کہنا پڑتا ہے کہ ہم نے ایسا کیوں کیا اور اُس کی کیا ضرورت تھی۔ اور نہ ہی دوسروں کی طرف

سے اُن پر کوئی اعتراض کیا جاتا ہے \*  
 اب ہم یہ بحث کر نیکیے قابل ہو گئے ہیں کہ  
 الف۔ رسوم کیوں تلخ اور بارزید ہو جاتی ہیں؟  
 ب۔ کیوں اُن کی بجا آوری اور تکمیل سے اُلٹی بد مزگی ہوتی ہے۔  
 ج۔ کیوں اُن کے ترک کرنے اور چھوڑنے کا زمانہ آ جاتا ہے اور کیوں خاص  
 نگاہوں میں اُن میں ترمیم کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔  
 د۔ اور کیوں اکثر اشخاص باوجود نقصان کے بھی ترک کرنے سے اعراض کرتے  
 اور گڑھتے ہیں۔ اور کیوں اُن کی تائید میں دلائل لاتے ہیں۔  
 قبل اس کے کہ ہم ان سب امور کے متعلق نمبر وار بحث کریں یہ بتلانا چاہتے  
 ہیں کہ ہر ملک اور ہر قوم یا ہر گروہ کی رسموں میں ہمیشہ بوجہ تبادُلہ خیالات کے گرا بڑا  
 مچ جاتی ہے۔ اور ان کی وہ حالت نہیں رہتی۔ جو ابتدا میں تھی یا تو ان میں گو نہ  
 اصلاح ہو جاتی ہے اور یا بہت سے زاید امور شامل ہو کر انہیں اپنی حقیقت سے  
 گرا دیتے ہیں۔

جن قوموں اور جن گروہوں میں تبادُلہ خیالات لگاتار شروع رہتا ہے اُن  
 کی رسمیں اکثر حالات میں یا تو بالکل بدل جاتی ہیں۔ اور یا اُن میں ایک جہت غیر  
 ترمیم یا تبدیلی ہو جاتی ہے۔ تبادُلہ خیالات عموماً مندرجہ ذیل صورتوں میں قوموں  
 پر اثر کرتا ہے۔

- ۱۔ بذریعہ سیاحت۔
- ۲۔ بذریعہ تجارت۔
- ۳۔ بذریعہ فتوحات۔
- ۴۔ بذریعہ رشتہ داری۔
- ۵۔ بذریعہ علوم و فنون متداولہ۔
- ۶۔ بذریعہ اخبار و اردو۔
- ۷۔ بذریعہ توحید مذہب۔
- ۸۔ بذریعہ توحید اغراض۔
- ۹۔ بوجہ ضروریات پیش آمدہ۔
- ۱۰۔ بوجہ ندرت و خوبئی رسوم۔
- ۱۱۔ بوجہ تہذیب و افادہ رسوم۔
- ۱۲۔ بحیال جدت۔

۱۳۔ بہ خیال تقلید۔

تبادلہ خیالات خواہ کسی قسم سے ہو ایک زبردست طاقت ہے۔ جس طرح تقدیر روکنے سے نہیں رکتی۔ اسی طرح تبادلہ خیالات کا عمل بھی رکنے سے نہیں رکتا۔ ہے لوگ اسی فکر اور اسی تردد میں رہتے ہیں کہ تبادلہ خیالات کا عمل خدا نخواستہ مخطوب پذیر نہ ہو لیکن وہ ہوجہی جاتا ہے۔ اکثر قوموں نے کوشش کی کہ اس آسیب سے محفوظ رہیں۔ مگر کوئی پیش نہ گئی۔ جو لوگ اس سے بچنے کی سعی میں تھے جب غور کر کے دیکھا تو خود ہی اُس میں آلودہ تھے جب مسلمانوں کی قسمت انہیں سرزمین ہندوستان میں کشاں کشاں لے آئی تو انہیں کیا خبر تھی کہ ہندوستان کی آب و ہوا پھر کیا اثر کرے گی۔ ہندوستان میں قدم رکھتے ہی انہوں نے سوچ لیا ہو گا کہ وہ ہندوستان کے لوگوں سے ایجنز تک الگ تھلگ رہیں گے۔ اسی طرح اہل ہندو کب جانتے تھے کہ وہ بھی مسلمانوں کے رنگ میں کچھ نہ کچھ رنگے جائیں گے۔ ابن بطوطہ اپنے سفر نامہ میں ایک موقع پر لکھتا ہے۔ کہ ہندوستان میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی عورتوں میں باب الامتیاز یہ بھی ہے کہ ہندو عورتوں میں زیورات کا رواج ہے اور مسلمانوں میں زیورات کے کوئی عورت ہی زیور نہیں پہنتی +

ابن بطوطہ کو کیا خبر تھی کہ کسی روز مسلمانوں کی عورتوں میں زیور کا رواج ہندو عورتوں سے بھی بدرجہا بڑھ چڑھ کر ہو گا۔ اور یہ رسم زیور ان کے گلے کا راس شد و تد سے ہو جائیگی کہ اُتارے بھی نہ اُترے۔ ۵

بدل گفتہ کم پرواز چوں صبا و اینم چو دیدم دام بروش شمع بدین راز با دم  
اب مسلمانوں کی عورتیں اور مرد زیور پر اس قدر مفتون اور بھگتے ہیں کہ خدا کی پناہ۔ معصوم بچے روز مرتے اور مارے جاتے ہیں۔ اور مائیں سینہ پر پتھر دھر کے بچان تلخ روتی ہیں لیکن کیا مجال کہ اس رسم شیریں کو کوئی باز آئے۔ یا نفرت کرے۔ ۵

گا ہے ز شغل عشق فراغم نہ بودہ است

یا نا کہ دم از غم ادیا اگر بیتم ۶

ہندوؤں نے تو مسلمانوں سے جو کچھ لیا بہت ہی کم لیا اور وہی لیا کہ جس میں کچھ فائدہ بھی دیکھا۔ لیکن مسلمانوں نے اہل ہندو سے جو رسم لی اور جو آئین پسند کی وہی جس میں سوائے تبادلوہ خیالات اور اندہی تقلید کے اور کچھ بھی نہ تھا۔

تبادلوہ خیالات خواہ کسی رنج اور کسی طریق سے ہو ایک معجہ ہے جو روکنے سے نہیں رکتی اور نہ تھمنے سے تھمتی ہے۔ ہاں یہ رک بھی سکتی ہے۔ مگر اُن عارضی باب اور سیال سے نہیں جو بذاتہ بود سے اور مرکز وہیں۔ اُن وسائل پر جو زور اور مستقل ہیں تجربہ کرنے ثابت کر دیا ہے کہ دنیا میں وہی ایسی طاقتیں ہیں جو ان حملوں کو روک سکتی ہیں +

الف۔ مذہب یا قانون مذہب۔

ب۔ قومیت یا قانون قومیت۔

حکومتی یا ملکی قوانین رسوم میں وہاں تک ہی دست اندازی کرتے ہیں۔ جو حکومت کے مناسب حال ہوتی ہے۔ اور جس میں موٹی۔ موٹی اخلاقی باتیں اور اصول لئے جاتے ہیں۔ اس سے آگے جان کا گزری نہیں۔ سوسائٹی کے قوانین بھی دست انداز ہوئے ہیں۔ مگر چونکہ ان کا اثر کم بھی کبھی عموماً اور تنگ ہوتا ہے۔ اس واسطے ان کا دخل ہی محدود ہی رہتا ہے۔

مذہب اور قومیت ہی وہ ایسی جاہر اور جامع طاقتیں ہیں جن میں ایک وسیع طاقت اور مستقل اثر ہے۔ تبادلوہ خیالات کا معیار خوبی اور حسن و قبح ہی دو طاقتیں ہیں۔ اور انہی پر اُن کے ترک یا قبول کرینکا مدار ہے۔ جو قومیں اور جو گروہ ان دونوں صورتوں سے کام لیتے ہیں اور یہ معیار رکھتے ہیں وہ تبادلوہ خیالات کے بڑے اثر سے محفوظ رہتے ہیں۔ اور جنہیں اس طرف توجہ نہیں اُن کا خدا حافظ +

دیکھیں اس وقت جس قدر گروہ یا قومیں پائی جاتی ہیں وہ منہ بوجہ ذیل حالتوں سے خالی نہیں ہیں +

الف۔ ایک۔ ایسے مذہب کی تابع جو قوانین مذہب اور قوانین قومیت کا تابع

یامونہ ہے \*

ب۔ ایک ایسے مذہب کے تابع جو محض قوانین مذہبی کا جام ہے۔ اور کچھ کچھ قوانین قومیت اُس سے جدا گانہ ہیں اور کچھ مشترکہ۔

ج۔ ایک ایسی قومیت کی تابع جو قوانین مذہبی یا مذہب سے بالکل مناسر ہے۔ اور مذہب کو اُس میں کوئی دخل اور کوئی درست اندازہ نہیں \*

شق ب میں اہل ہندو اور شق ج میں عیسائی داخل ہیں۔ اہل ہندو میں مذہب بھی ہے اور قومیت بھی ہے۔ قومیت کے بعض مسائل مذہب میں شامل ہیں اور بعض مذہبی دائروں سے جدا رہ کر محض احاطہ قومیت میں ہی محیط ہیں \*

عیسائی جماعت کا مذہب قومیت سے بالکل الگ ہے۔ مذہبی مسائل۔ مسائل قومیت۔ اس کے کچھ ہی نسبت نہیں رکھتے۔ انجیل اُسی حد تک عیسائیوں کے لئے واجب التعمیل ہے جہاں تک وہ روحانیت سے تعلق ہے۔ روحانیت سے باہر جا ہی نہیں سکتی۔ اس سے آگے اُن کے قومی قوانین کے حدود آ جاتے ہیں \* پہلی شق میں ہم مسلمان داخل ہیں۔ اگر ہم غلطی نہیں کرتے تو کمنا ہی پڑیگا کہ ساری دنیا میں مسلمان ہی ایک ایسی جماعت ہے جس کے مذہبی قوانین قوانین قومیت اور قواعد و سوسائٹی کو ہی شامل ہیں۔ اور قوموں نے پہلے دنیا قائم کی اور پھر مذہب کی بنیاد رکھی۔ مسلمانوں نے پہلے مذہب لیا اور پھر دنیا کی طرف گئے \*

یہ کہا جاسکتا ہے کہ مسلمانوں کی نہ تو کوئی قوم ہے نہ کوئی خاص وطن۔ قوم اور وطن کے اعتبار سے وہ ہندی بھی ہیں۔ عربی بھی۔ شامی بھی۔ یورپین بھی۔ مصری بھی۔ حبشی بھی۔ لیکن مذہب کے لحاظ سے صرف مسلمان ہیں اسلام نے یہ سکھایا ہے کہ ”کُلُّ مُؤْمِنٍ اُخُوٌّ“ یہ نہیں کہتا ہے کہ ”کُلُّ سَيِّدٍ اُخُوٌّ“ کُلُّ اُخُوٍّ اُخُوٌّ۔ کُلُّ قَرِیْبٍ اُخُوٌّ یا کُلُّ مَعْلٍ اُخُوٌّ کُلُّ شَیْخٍ اُخُوٌّ کُلُّ خَاجِرٍ اُخُوٌّ۔ مسلمان جس خطے میں رہتے ہیں وہی اُن کا وطن ہے۔ اور مسلمان اُن کی قوم ہے۔ لفظ مسلمان سب اقوام اور سب مذاہن کو حاوی اور محیط ہے \*



مسلمانوں میں اس وقت جو صورتیں تبادلہ خیالات سے پائی جاتی ہیں یا جنہر وہ اس وقت عامل یا کاربند نہیں اور جن کا احاطہ یاد ارہ وسعت ہم اس وقت صرف ہندوستان ہی کو قرار دینگے وہ اگر کسی صورت نظر ثانی کے قابل ہیں اور ان کی ترمیم ضروری سمجھی گئی ہے تو ہمیں یہ فیصلہ کرنا چاہئے کہ ایسی ترمیم کس اصول کے مطابق ہونا ضروری ہے۔

ہم نے دو ہی صورتیں بیان کی ہیں۔ مذہب اور قومیت  
مسلمانوں میں قومیت تو بذاتہ کوئی شے نہیں مذہب ہی ایک ایسی طاقت ہے جو قومیت کو بھی شامل ہے یا یوں کہہ لیجئے کہ مذہب میں قومیت ہی شامل ہے یا قومیت مذہب میں مل جلی گئی ہے۔ اس حالت میں رسوم کی نظر ثانی یا تنقید کے لئے ہمیں مذہب یا مذہبی قوانین پر ہی ہر دوسہ کرنا پڑے گا اور اُس کے ساتھ ہی قومیت کے قوانین بھی آجائیں گے۔ جہاں تک کہ وہ مسلمانوں میں پائے جاتے ہیں۔

ہمیں یاد ہے کہ فرقہ واریت اور اجتماعی مسائل میں مسلمان فرقوں کے اندر اختلافات ہیں۔ لیکن رسوم کی تنقید اور نظر ثانی کے واسطے ہمیں ان فروعی اختلافات سے کوئی خوف نہیں کرنا چاہئے۔ رسوم کے متعلق جس قدر قوانین مذہبی مدون ہیں ان میں اختلاف نہیں ہے۔ اگر کچھ اختلاف ہے بھی تو وہ ہمارا خارج نہیں ہے۔ مسلمان مذہب میں اصولاً رسوم کی تعریف نہ کر کے کہ ان کی وسعت بیان کی گئی ہے اور مسلمان فرقوں میں ان رسمی اصولوں کی پابندی سے علی قواعد کا اظہار کیا گیا ہے۔ جو ہمیں اور جو دستور اصولاً جائز ہے۔ کہتے ہیں مختلف فرقوں میں بھی عموماً ان چیزوں پر نہیں کیا گیا ہے۔ اور یہ ایک عجیب حکم تھا کہ الہی ہے کہ باوجود ان اذاع واقعات کہ اختلافات فروعی کے ہر ایک فرقہ اسلام میں رسوم کی باہت نمایاں شائستگی سے ان کے احکامات پر ہے۔ ان کی گئی ہے۔ ان کے فرقہ واریت سے ماٹھ ان اصولی رسومات سے متاثر نہ کرے۔ تو کوئی وقت نہ رہی باقی نہیں رہی۔ سابق مسائل اور عبادتی مسائل میں

گو اختلافات کثیرہ اور تباہین کثیرہ ہو مگر رسوم کی تحدید اور تعریف میں ایسا اختلاف نہیں۔  
 غمی اور خوشی کی رسموں میں جو ایک فرقہ نے بیان کیا ہے وہی دوسرے فرقہ والا  
 بیان کرتا ہے +

پیادہ۔ شادی منگنی وغیرہ رسوم میں جو دستور ایک فرقہ میں شرعی طور پر رسوم  
 ہیں وہی دوسرے فرقہ میں فرعون ہیں ہر ایک رسم کے بجالانے میں اصول کے  
 اعتبار سے جو قاعدہ مرعی رکھا گیا ہے اور جو حد قائم کی گئی ہے وہی ہر ایک فرقہ میں  
 مسترد ہے جو معیار ایک فرقہ کا ہے وہی دوسرے فرقہ کا ہے صرف ہندوستان  
 کی چار دیواری میں ہی یہ حال نہیں بلکہ دیگر اقطاع اسلام میں ہی یہ معمول اور یہی رسوم  
 ہے اور کل اقطاع اسلام کے شرعی رسوم کو احاطہ تحریر میں لاکر دیکھا جاوے تو شاید  
 فیصدی دس ہی اختلاف نہ لکھے گا +

اگر اس کی وجہ دریافت کرو تو سوائے اس کے اور کیا ہو سکتی ہے کہ مذہب اسلام  
 نے رسوم کے اصول ایک ہی پیالے پر رکھے ہیں۔ اور ان میں عموماً انہی اغراض  
 اور انہی ضروریات کا زیادہ تر خیال کیا گیا ہے۔ جو اصول کفایت شجاری اور تین  
 اور انکسار کے مطابق ہیں چونکہ ایک ہی اصول کی پابندی سے رسوم کا اقتدا  
 کیا گیا ہے۔ باوجود اختلاف مسائل روحانیت کے رسوم میں چنداں اختلاف نہیں  
 ہے۔ سوائے اس اختلاف کے جو تبادلاً خیالات اور کورانہ تقلید سے حاصل اور  
 رائج ہو گیا ہے اور جس کا اس ضابطہ رسوم میں کوئی پتہ نہیں ملتا ہے۔ جو اسلام نے  
 مسلمانوں کے لئے مدقار کیا تھا یہ ہم پھر بتائیں گے کہ اس اختلاف عظیم کا اصل  
 موجب کیا ہے۔

سخن عشق سے اپامزہ باشد ہمسہ و دو  
 بیش و کم انک و بسیار شنیدن دارد  
 ہمہ کی سطاویں میں یہ جو پھیرتی تھی کہ :-

۱۔ رسوم کیوں تلنے اور بارزید ہو جاتی ہیں۔

- ب۔ کیوں اُن کی بجا آوری اور تکمیل سے اُن کی بدھ کی پیدا ہوتی ہے ؟  
 ج۔ کیوں اُن کے ترک کرنے اور چھوڑنے کا نہ آجاتا ہے ۔  
 د۔ کیوں اکثر اشخاص باوجود نقصان کے بھی ترک کر کے نہ سنبھالے اعتراض کرتے اور  
 کرتے ہیں ۔ اور کیوں اُن کی تائید میں دلائل لاتے ہیں ؟

ہم نے اس مضمون کے شروع میں مان لیا ہے کہ ہمارے رواجات اور رسوم کی  
 بنیاد یا علت خوشی یا غم ہے۔ ہماری کوئی رسم اور کوئی رواج ان دو علتوں سے باہر یا خالی  
 نہیں رہیہ جدا بات ہے کہ خوشی یا غم کے مفہوم میں اُن کا کیا اثر ہوگا۔ کوئی رسم یا رواج ان  
 محض فضول باتوں سے نہ ہو یا غلط ایک اور وجہ کے علم پر لایا جاتا ہو لیکن یہ مسئلہ ہے  
 کہ ہر رسم اور ہر رواج کے اندر کہی نہ کہ کوئی خوشی یا غم پوچھ کر دیکھ لیا جائے ۔  
 غم نہ سب کی خوشی کے لئے ہے بلکہ اُن میں لایا جاتا ہو اور خواہ تمدن اور غارتگی کی تشریک اور

لے لے کر خوشی اور غم کے لئے اور اُن میں بھی ایک قسم کی خوشی اور غم وجود ہوتا ہے ۔ اور ہر زمانہ یا مکان  
 ہر جگہ کہ جہ سے اُن کو بھی ایک قسم کی خوشی یا غم پیدا ہوتا ہے ۔ اُن میں ہر وقت پر کسی کا ہونا یا نہ ہونا اور  
 خوشی اور غم کا موجب ہونا یا نہ ہونا ۔ اُن میں ہر وقت پر کسی کا ہونا یا نہ ہونا اور  
 ہر وقت پر کسی کا ہونا یا نہ ہونا ۔ اُن میں ہر وقت پر کسی کا ہونا یا نہ ہونا اور  
 اصل کی نہیں کہ جاتی ۔ زندگی میں مال و باپ کی عزت اور تعلیم کے چاند اور غم کی نہیں کہ جاتی ۔  
 رسوم ششماہی کی غم جو حد سے زیادہ خیر کرنا اور ان دنوں میں ایک علی فرض خیال کیا جاتا ہے جن لوگوں کے واسطے  
 اور جس بادری کے بعد اس بزرگ رحم و مہربانی اور اُن کے سو خیر گھاتی ہی اُس کے واسطے وہ ٹھانڈا بنا کر دکھایا جاتا ہے  
 کہ اُس کے ادا ہونے سے بے باقی نہ لگے ۔ اُن کے واسطے اسراف میں تمام عمر کو واسطے چھینے جاتے ہیں ۔ اور اُن کی خوشی  
 اور غم کی بدھ کی تربیت کے لئے ایسی جانفشانی اور کوشش نہیں کہ جاتی کہ جیسا کہ شادی پر دکھائی جاتی ہے ۔  
 جن لوگوں کو کیا ہے پچھلے مولیٰ جی نصیب نہ ہوتی تھی ۔ اور جو لوگوں کو کسی پر کسی کی حالت میں ہر تھی اُس کی خاطر صرا  
 رہیہ کی آفتاب بازی اُن پر کیا جاتی ہے جس کا نتیجہ ہوتا ہے کہ اخیر دولا اور دس ہی والدین کی جے اُن کیوں اور  
 انصاف ہوتا ہے کہ اُن کے لئے اُن کے لئے لگتے ہیں خلق رنگ تم ہو جاتے ہیں ۔ اور آفتاب بازی میں اُن جاتی ہے ۔  
 کیوں وہ غم اور بھاری شیشا کی پانی بجاتا ہے ۔ جس سے پچھلے تعلیقین دم گھٹ گھٹ کر جاتے ہیں ۔

انجلیخت سے فیصلہ قسم کی تحریکات۔ معراج من النہایہ ہوں لیکن ان زیادہ  
کامل جانا اور حاشی کا پایا جانا بعد از قیاس نہیں۔ ہر مذہب اور ہر تمدن اور ہر فلسفہ میں  
زیادہ اور حاشی کی ہستی ہی موجود ہے +

چونکہ خیالات کی مقراض کثرت میں تیز واقع ہوئی ہے۔ اس واسطے ہر زمانہ  
اور ہر صدی میں ان نہیں شقوق نہیں قطع برید ہو کر بہت سی ایسی باتیں یا ایسے اصول  
بھی مل جاتے ہیں کہ اصالت پر غیر اصالت کا غلبہ نظر آتا ہے مذہب کی سطح زیادہ  
ترصاف رکھی جاتی ہے۔ لیکن یہ کہا ہی جاوے گا کہ اس سطح پر ہی بہت سے زائد طے  
ایسے لگا دے گئے ہیں کہ ان کی وجہ سے حقیقت الامر میں بھی شک ہوئے لگا ہے۔  
علیٰ ہذا القیاس تمدن اور فلسفہ بھی اس دست برد سے نہیں بچا ہے۔ لوگ ہمیشہ چاہتے  
ہیں کہ ان کے خیالات کا منبع بھی چڑھتا رہے +

تکمیل اور تنظیم یا اصلاح ایک اور عمل ہے اور محض حاشی چڑھانا ایک اور  
صورت۔ کوئی رسم یا کوئی رواج یا کوئی مسئلہ اصلاح سے یا تنظیم اور تکمیل کو جوہر سے  
دور ہر انسان یا اغراض مفیدہ نہیں ہوتا۔ بلکہ صرف اس وجہ سے کہ ناسود مند خیالات اور  
غیر مفید حاشی سے اس کی تزئین کی جاتی ہے۔

مردم صرف اس واسطے بارزید اور تلخ ہو جاتی ہیں کہ انہیں اپنی اعلیٰ حالت پر  
نہیں رہنے دیا جاتا جس طریق اور جس اصول پر اصول ٹھانے شدہ مالا ان کی تعمیل اور  
ترتیب چاہتے ہیں ان سے مخالف اور منافی نہ کیا جاتا ہے۔ مذہب اور تمدن اور  
فلسفہ جن راہوں سے لے جانا اور جن طریقوں کی تعلیم دینا ہے وہ چھوڑ کر اور وہاں کی  
تلاش کی جاتی ہے۔ اگر اصالت پر نہیں عمل میں آتی ہیں۔ تو کوئی تلخی یا بارزید نہ ہوتے  
مذہب اور تمدن یا فلسفہ نے ہر عمل کی واسطے تجربہ اور تحقیقات کئے ذریعہ سے ایک  
چھانہ مقرر کر رکھا ہے۔ اس پر یہاں سے گزر جانا موجب تکلیف ہے۔ اگر کوئی رسم یا کوئی  
علاج تلخ اور بارزید ہے تو پھر نہ کہ اس کی حقیقت۔ اصالت میں کچھ فرق لگتا  
ہے۔ چنانچہ مذہب اور فلسفہ نے اس کی تعبیر کی ہے اس سے متاثر کر کے دیکھو

جو کبیشی لگتی ہے اُس کی درستی کرو پھر وہ تلخ اور بارزید نہیں رہیگا ۴

صرف اس واسطے بد مزگی اور کلفت پیدا ہوتی ہے کہ وہ اپنی اصلیت حقیقت سے بہت دور ہٹ گئی ہیں جب کوئی دوا اپنی ترکیب میں باعتبار طریقہ و اساسی پوکھا نہ اُترے گی تو ضرور ہے کہ اُس میں وہ طاقت یا وہ اثر نہ ہے جو مرتب نسخہ کا مقصود تھا۔

تہن اور مذہب تمہیں سکھاتا ہے کہ جب کسی کی تم میں سے شادی بیاہ ہو تو تم ایک جدید معاہدہ کی خاطر چند لوگوں یا واقفوں اور آشتیوں کی مدد یا حمایت سے اُس معاہدہ کی تکمیل کرو تا کہ وہ لوگ تمہارے اس معاہدہ پر گواہ اور شاہد ہوں چونکہ تم میں ایک نئے معاہدے کی بنیاد پڑتی ہے۔ اور تم ایک ممبر خاندان کے واسطے دوسرے خاندان کی شرکت سے ایک نیا خاندان بنانیکی تجویز میں مصروف ہو اس واسطے اُس کی یادگار میں اُس حد تک خرچ کرو جو اس شرکت اور اُس اتحاد کی واسطے ضروری ہو اور جس کے نہ ہونے کی صورت میں وہ معاہدہ ایک غمی کا معاہدہ سمجھا جاوے یا یہ کہ معاہدہ یا مشغلہ غم سے تمیز کر لینے کے لئے خصوصیت سے جماعت مدعو کی خاطر مدارات میں حصہ لیا جاوے۔ ضرورت سے بڑھکر اگر حصہ لیا جاوے تو وہ خاطر داری یا مدارات اپنے پر ہونے کا کلفت ثابت ہوگی جہاں کی خاطر ضروری ہے اور لازمی ہے کہ سب مستعد۔ اسے کھانا دیا جاوے لیکن اُس کے واسطے ایک وقت کے کھانے میں نہ پھر کوئی نشست اور بیس بیرون و تنہا پر جمع کر دینا خود غریب مہمان کی شامت لانا ہے بد مزگی اس وقت تک نہیں پیدا ہو سکتی جب تک کہ معاملہ اعتدال پر ہے۔ جہاں افراط اور فراط کا دور دورہ نہ ہو ادا کی شامت نہ لگتی۔ اور معاملہ بگڑ گیا۔ بن رسوم کی شکایت کی جاتی اور جہیں بر باد میں ملے شاہ کی کے معاہدہ کو۔ اسے بارجماعت وغیرہ لگاتی ہے اگر اُن کی معمولی خاطر مدارات ہی نہ لگتی تو یہ بل تہن کے متافی ہوگا اکل شرب ہی تہن اور معاشرت میں داخل ہے اور ایک جزو لایکھ ہے۔ مہمان نوازی اس حد تک مہمان اور بیزبان دونوں میں لازمی و تیرہ ہے۔ لیکن اگر اس سے معاملہ بڑھ جاوے تو دونوں کے حق میں بلا لگے ورنہ ہی اگر کوئی کینہ یا ایک بیزبان دینا آتش بازی چھوڑے اور تماشا کر لے تو اُس کا بیچہ خود مہمان کے حق میں کیا ہوگا۔ وہ بھی اس ضمن میں رہے ہوگا۔ اور اخیر پر دونوں کے حق میں ہونے لگے گا وہ اظہار میں الشمس ہے۔ ۱۱۔ منہ

قرار دیا جاتا ہے۔ وہ ہنسنہ برباد کن اور ملک نہیں ہیں بلکہ صرف اس وجہ سے ایسی خیال  
کیجاتی ہیں کہ ان میں افراط اور تفریط کی گئی ہے +

زیورہ لباس خواہ رسم کے نیچے رکھو اور خواہ ضروری سمجھو کوئی بُرا عمل اور بُرا طریق نہیں  
ہے۔ لیکن اس میں حد سے نکل جانا ایک بُرا اور ناسودمند عمل ہے۔ زیورہ کی حکمت ہے  
عورتوں کے واسطے زیبائش۔ کون شخص یا کون مرد ہے۔ جو عورتوں کی ایسی زیبائش  
سے دل چڑاتا ہو۔ لیکن دیکھنا یہ ہے کہ اب عورتیں زیورہ جس طرح استعمال کرتی ہیں یا جو  
جو زیورات استعمال میں آتے ہیں ان میں یککٹ ملحوط بھی رہتی ہے۔ زیبائش کا یہی  
ایک مفہوم اور ایک دور ہے۔ ہر طریق عمل اور ہر طریقہ زیورہ زیبائش نہیں کہا جاسکتا۔ عورت  
ایسی جنس ہے کہ واقعی اسے اپنے لئے اور اپنے شوہر کو واسطے کچھ نہ کچھ زیبائش رکھنا ہی پڑتی  
ہے۔ یہ طریقہ ہر قوم اور ہر ملک میں تسلیم کیا گیا ہے۔ لیکن سچا ایک وہ زیبائش زیبائش کے معنی  
میں ہو۔ ایک عورت کا زیورہ سے لہ جانا اپنے تئیں ایک بوجھ میں دبا دینا ہے نہ کہ زیبائش  
کے مفہوم میں۔ زیبائش اس حد تک جائز ہے کہ وہ درحقیقت زیبائش بھی ہو۔ اور اس  
کیوجہ سے کوئی ناجائز بوجھ یا صرف عاید نہ ہوتا ہو لباس ایک ضروری مرحلہ ہے۔ اور اس کے بغیر

۱۵ اس میں نیکالنگا کر دینا کہ زیورہ کا خیال اور تفریط ہونا ہی نہیں بلکہ ایک تفریطی عمل ہے ہر قوم اور ملک میں عورتوں کی اندر زیبائش کا خیال  
موجود ہے۔ ان کے طریقہ جلد کا نہیں۔ جو۔ جو ریتی معتدل اور حد کے اندر ہیں اور جن میں ایک سلیقہ پایا جاتا ہو وہ قابل تک نہیں ہیں جن میں  
سلیقہ نہیں ملے جو حد کو پار نہ کرے اور جن میں تعصبات ہو وہ طریقہ قابل تک نہیں۔ افراط و تفریط ناسود و ہر ملک میں اور ہر قوم میں پایا  
جاتا ہے غراہ مذہب ہوا و غراہ مذہب۔ فرانس انگلستان میں کچھ شاعروں نے مصنوعی زیبائش کی ایسی تکمیل کی کہ کوئی بہتر طریقہ قدرتی حسن کی ہی  
جواب دیکھتی ہیں یہ ہندوستانی ہر تہ میں زیورات کو جس نے تیار کیا وہ معاصر کی یاد انگلستان فرانس میں مصنوعی جن مردہ کو ایک تملک میں  
ڈال دیا کہ وہ دونوں ملک کی عورتیں ہر کسی طرح کی ہیں۔ اگر ہندوستانی زیورات کی بدولت دوسروں کو کچھ نہ جانیں کف ہو تو ان انگلستان ان فرانس  
پر غرور و اچھوتوں سرد و اچھوتوں میں تعصبات ہو عرض بال میں پڑتی ہیں اگر تعصبات جن چارم صدی تک انگلستان کو اس تعصبات کی بدولت پائی  
ہی سالیہ کا فہم ہو جاتا ہے ہندوستانی عورتیں ان باتوں میں زیورات سوچا اور تفریط ہونا سوت۔ طریق ثابت کر سکتی ہیں جب ان میں لہجہ کی عورتوں  
کے طبع سر بال تعصبات کا شوق جنوں پہلے اندازہ کر لیں کہ زیورات کو ہر عورتوں میں پیدا ہو گیا تو اس کا کوئی ہی علاج نہ ہوگا۔ زیورہ تو لڑکچہ و بزرگ دونوں  
ہاں ہی یہ تعصبات کیا کہہ کر سکتا ہے۔ چونکہ ہمارے دونوں شاہیں میں ہر مل اس طبع میں یہ طریقہ لینا چاہیو جو ہندوستان میں ملتا ہے + ۱۶

گزارہ نہیں۔ لیکن اس میں بھی جب انسان حد سے باہر نکل جاتا ہے تو ایک تکلیف میں ہی گھر جانا ہے۔ لباس اور زیور اُس حد تک مفزون اور سود مند ہے کہ جب تک وہ سادہ اور ضرورت کے مطابق ہو۔ سادہ اور ضرورت کے مطابق اُس حد تک ہے کہ جس سے ہر وجہ کے موافق کام چل جاوے جو اس تعریف میں نہیں آسکتا وہ گویا خارج از بحث ہے +

ہر درجہ ایک حیثیت اور ایک پیمانہ رکھتا ہے۔ اگر اُس کے موافق اُسے رکھا جاوے تو حوالہ اعتدال میں بہتا ہے اور اگر اُس کی پابندی نہ کی جاوے تو حد اعتدال سے نکل جاتا ہے۔ اگر کوئی ایمر کبیل زینب بدن کر کے امارت گاہ میں آوے جاوے تو یہ اُس کی واسطے ایک نسکی اور اعتدال شکنی ہے اور اگر ایک گداگر باوجود گداگریا مزدوری پیشہ ہونے کے بھی اپنی لباس پہنے تو یہ اُس کی واسطے ایک وبال جان ہے۔ جو رسم اور جو چال تکلیف دہ ہے وہ بدتر کی پیدا کرتی ہے اور جو رسم یا جو چال بدترگی کی حامی ہے۔ وہ رسم یا تو سرے سے ہی خلاف حقیقت ہے اور یا اُس میں کوئی مخالطہ اور کوئی ناجائز آمیزش ہے۔ جس طرح جامع مانع طور پر تو نہیں لیکن بقیاس غالب گناہ کی شناخت کا جزو اعظم یہ جملہ یا یہ مقولہ ہو کر رہا۔

”کوئی دیکھ نہ لے یا وہ کسی کو معلوم نہ ہو جائے“

اسی طرح رسوم کی تبلیغ اور تحقیق کا اس جملہ یا کلمہ پر مدار ہے کہ وہ تکلیف دہ نہ ہو۔ تبادلہ خیالات یا اندرونی مکلفیات یا بدترگیوں اور عملی تفقیقات سے جب کسی قوم کی رسوم پر روشنی پڑتی ہے اور لوگ باوجود عمل میں لانے کے بھی تکلیف اور بدترگی میں گھر جلتے ہیں تو طبعاً یہیں ایک گھبراہٹ اور خیالات میں ایک متموج پیدا ہونے لگتا ہے۔ نتائج کی باعتبار سوومندی و ناسودمندی کے چلنیج اور چھان بین کی جاتی ہے۔ دوسروں کے حالات سے اپنے حالات پر روشنی ڈالی جاتی ہے اس تک وہ وہیں معلوم ہونے لگتا ہے کہ حقیقت الامر

تک جتنا کہ برائیاں اور بدترجیوں ہندوستانی تو مسلم اور فرادیں سوائے معدودہ چند راجو مدارجوں یا گھروں اور بیڑوں کے لباس پر اس قدر سرنغین تھا کہ جسکی اصلاح اور ترمیم کی خاص ضرورت پڑتی۔ لیکن خلاف زامنا سادہ کے اب ہر ایک دل اور ہر ایک مانع میں غش کا جہان نہ رہا ہے۔ فیض ایک ہلکی طرح ہر جوان اور ہر ضعیف کے سر پر سوا ہوا ہوا اور اس کی رفتار و بدن بڑھ ہی ہو گیا کوئی ایسا زمانہ نہیں آجہا ہو کہ زیورات سے زیادہ اُس کا صرف شامیں آنے لگے۔ ۱۲۔

سے لوگ دور چارپڑے ہیں۔ انسان اگر چہ کیسا ہی باحوصلہ اور تہمت صفت ہو آخر کبھی نہ کبھی اپنی حالت پر نظر ثانی ضرور کرتا ہے۔ خواہ وہ نظر ثانی موت، بیماری یا غیر موقت، چورڈا کو بھی اپنے اعمال کا محاسبہ کرتا ہے اور ایک فضول چیز اور کچھ بھی نہ کبھی ضرور اپنا جائزہ لیتا ہے۔ خوشیاں کسے دیتی ہیں کہ ان کا انجام ٹیکہ نہیں تھا اور غم کی باتیں منہ سے بولتی ہیں۔ بر موقت نہ تھیں۔ اور ان کی تہیں ایک اور ملک غم پوشیدہ تھا۔

اندگرہ کی نظریں اور گردنوں کے واقعات، انسان کے ہر خود بخود ہو جاتے ہیں ایک شخص ہزاروں روپیہ اندھا دھند بلا کسی عاقبت اندیشی کے صرف کرتا چلا جاتا ہے آخر کوئی وقت ایسا بھی آ جاتا ہے کہ وہی ناجائز صرف اُس کی تنبیہ کا جب بھی ہوتا ہے۔ تاہم اگرچہ داد و پیش سے نہیں رکتے لیکن خزانے اور تیلیاں خالی ہو جاتی ہیں اور وہی خرچ کرنے والوں کی جان کیلئے ایک ملک عارضہ ہیں۔

جنہیں چوٹ لگتی اور صدمہ ہوتا ہے وہ راہ راست پر آ جاتے ہیں اور سوچ لیتے ہیں کہ اُن کی پہلی بے اعتنائیوں نے انہیں کس منزل پر پہنچایا ہے۔ اور جودل کے ڈھیٹے ہیں وہ باوجود محسوس کر نیکی بھی اُسی سلک پر لگے جاتے ہیں اور منہ سے نہیں مانتے۔ جن جن قوموں میں رسوم کی اصلاح ہوئی ہے اُن کی تاریخیں ہیں سبق دیتی ہیں کہ جب قوموں اور قومی افراد نے جان بچ کی تو اکثر رسوم کی اصلاح کر کے چھوڑی خواہ اس ترمیم اور اصلاح کا سہرا کسی نبی کے سر بندھا ہو اور خواہ کسی متہذبن طبعیت اور کسی ظالم و ستم کے سر خواہ سبیا حوں اور تاجروں یا طالب علموں نے اُس کی بنیاد رکھی ہو اور خواہ کوئی اور ایفا رمر یا مصلح پیدا ہوا ہو۔ ہندوستان کی رہیں ایک بطنی حرکت کیڑے کی طرح ایک ہی حالت پر چلی جاتی ہیں۔ مسلمانوں کے آنے سے دیکھا دیکھی اُن کی حرکت تیز نہ ہوتی تھی۔ اور تبدیل ہونی شروع ہو گئی۔ جب طبائع میں سرد مہری آگئی تو پھر اُن پر رنگ آنے لگا۔ چونکہ علمی دور میں بند ہو گئی تھیں اس واسطے اشب خیال اپنے تھکان سے نہ ہل سکا۔ اب علمی دوروں کی روز بروز گرم بازاری ہے۔ کوٹے اور کمرے کی بحث شروع ہو گئی ہے طبیعتیں خود بخود اس طرف مائل ہونے کو ہیں۔ گوا بھی پُرانی صدا اور مہٹ دہری باقی ہے۔ لیکن زمانہ



کماٹنگ درگزر کر سکتا ہے۔ جس طرح اور قومیں درست ہوتی گئی ہیں اور یا بالکل زمانہ کے پتھروں سے نیست و نابود ہو گئی ہیں۔ اسی طرح ان قوموں کا بھی حال ہو گا جو اصلاحی مکتب سے غیر مانوس ہیں +

جو لوگ باوجود بصیرت اور خبر کے بھی رسوم و اہیمہ کی تعمیل پر اڑتے ہیں وہ دل سے ان وقتوں اور اُن ناسود مند یوں سے بخوبی واقف ہیں جو انہیں آئے دن ستاتی اور اُن کا خون چوستی ہیں لیکن رسمی خیالات انہیں کچھ کرنے نہیں دیتے جو شخص فضول خرچی کرتا اور مسرف بھی ہے وہ اپنے اس عیب یا اپنی اس ضروری سے اُن لوگوں سے زیادہ تر واقف ہے جو اُسے دور سے دیکھتے ہیں کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ کوئی بیمار اپنی علالت محسوس نہ کر سکے۔ خودکشی کرنے والا خوب جانتا ہے کہ میں زہر کھا کر مر جاؤں گا لیکن ہسٹا دہری اور یا لوسی اُسے ہٹنے نہیں دیتی۔ یہی حال اُس شخص کا ہے جو بڑی رسموں کی زہر سے اپنے تئیں ہلاک کر رہا ہے +

لوگوں کا فضول رسموں کے اثبات پر دلائل لانا اُن کی حق پرستی اور راستی کی بُرائی نہیں ہے۔ دلائل ہر معاملہ پر لائے جاسکتے ہیں دلائل لاینا والا خود جانتا ہے کہ اُس کا اپنا دل اُن کی صداقت پر کماٹنگ یقین کئے ہوئے ہے۔ ہر دعوے اس واسطے تسلیم نہیں کیا جاسکتا کہ اُس پر دلائل کا حاشیہ ازاں کیا گیا ہے بلکہ اس واسطے کہ وہ فی الجہا قابل تسلیم کر نیکے ہے۔ کیا کوئی شخص دنیا میں کسی ایسے دعوے کا نشان دے سکتا ہے جو بلا دلائل ہو +

## ۲۔ زبان

قدرتِ ہر ذی روح میں ایک ایسی طاقت مودعہ ہے جسکے ذریعہ سے وہ اپنے خیال یا اپنے ارادہ کا اظہار کر سکتا ہے یا ایسے اظہار کی اسے وقتاً فوقتاً ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ ہر ذی روح اور ہر جاندار ذی الارادہ یا ذی الخیال ہے۔ خواہ کوئی سے جاندار اور ذی روح اور ادن کی کوئی سی نوع لے لو ارادہ اور خیال سے خالی یا معرمانہ ہوگی۔ یہ جدابات ہے کہ طریق اظہار یا طریق عمل میں اوس کی کوئی جدا گانہ روش ہو یا بعض کے طریق عمل اور طریق اظہار سے ہم واقف ہوں اور بعض سے نا آشنا اور بے خبر۔ اظہار خیال یا اظہار ارادہ کے دو طریق ہیں۔

(الف) بذریعہ اشارات مخصوصہ۔

(ب) بذریعہ تکلم و مخاطب۔

ہر ذی روح اور ہر جاندار میں یہ خاصہ اور یہ طاقت بھی مودعہ ہے کہ خیالات پیش آمدہ کا اظہار اور تنبیہ ان دن خاص اشارات اور خاص کئیابوں سے کر سکے جو اوس کی ہستی اور ضروریات کے لئے موزون ہوں۔ بعض اشخاص یہ خیال کرتے ہیں کہ سوائے انسان کے اور کوئی ذی روح اشارات پر قادر نہیں ہے یا یہ کہ فن اشارات سے بے بہرہ اور نابلد ہے لیکن تجربہ ثابت کرتا ہے کہ انسان

لے بعض حکیموں نے اشیائے غیر ذی روح کی نسبت بحث کی ہے کہ ادن میں ہی طاقت ارادی نسبتاً پائی جاتی ہے۔ چنانچہ مضافیسی عمل سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔ یہ تصویر صحیح نہیں ہے۔ اشیائے غیر جاندار میں اگر کوئی ایسی طاقت پائی جاتی ہے تو وہ ایک خاص کشش یا جذب ہے یا معمولی نشوونما۔ جذب اور کشش یا نشوونما اور ارادہ میں فرق ہے۔ کشش بظرب اور نشوونما میں تیسرا اور علمی احساس نہیں ہوتا مضافیسی میں مادہ انجذابی ضرور ہے لیکن مضافیسی اوس کی درجہ سے گویا علم نہیں رکھتا۔ برخلاف اسکے ارادہ میں یہ سب کچھ داخل اور موجود ہوتا ہے۔ ۱۲

کے سوا کئے اور مخلوق ذی الروح بھی اسپر قادر ہے۔ خواہ ہم اوس کی اس طاقت سے واقف ہوں اور خواہ ناواقف۔ جو حیوانات انسان کے قرب میں رہتے ہیں اور اون کا اس سے میل جول ہے اون میں یہ طاقت یا یہ خاصہ بالخصوص مشاہدہ ہوتا ہے۔ بلی یا کتا اور دوسرے گھریلو جانور ایسے خاص اشارات کے عادی پائے جاتے ہیں۔ یہ حیوانات انسانی اشارات یا حرکات بھی سمجھتے ہیں اور بطور خود بھی چند اشارات اور حرکات سے کام لیتے ہیں۔ گلے اور بیل کا سر نیچے اوپر کرنا کتے اور بلی کا دم بلانا۔ خاص خاص اشارات اور حرکات ہیں۔

انسان اپنے معمولہ اشارات اور حرکات میں مشق اور دسترس رکھتا ہے۔ اکثر ماہرین علم اللسان کا یہ قول ہے کہ پہلے پہل انسان صرف اشارات سے ہی بات چیت کیا کرتا تھا۔ جب اشارت سے کام نہ چلا تو طبعاً بولنے پر مجبور ہوا۔ گو نگے اب بھی اشارات سے ہی کام لیتے ہیں اور اون کی خاص حرکات اور شقی اشارات گویا ان کے واسطے ایک بولتی چالنی کل ہیں۔ جس قدر ضروریات روزمرہ اونہیں پیش آتی ہیں اون سب کا حل و عقدہ اشارات اور خاص حرکات پر ہی موقوف ہے۔ بعض گونگے اس قدر صحیح الفتح ہوتے ہیں کہ بولتے چالتے انسان کے بھی کان کٹتے ہیں صرف گونگون پر ہی اشارات اور حرکات کا عمل ختم نہیں ہو جاتا بولتے چالتے انسان

لے ان کیوں کا یہ مذہب ہے کہ انسان ابتدائے آفرینش میں صرف اشارات سے کام لیتا تھا۔ اوس کی زبان حال مختلف اشارات اور مختلف حرکات پر مشتمل تھی۔ بعد میں مجبور ہو کر اوس نے بولنا سیکھا۔ اسی بادو نظر میں یہ خیال کچھ موزون نہیں معلوم ہوتا۔ انسان طبعاً دونوں باتوں برقرار ہے اشارات اور حرکات پر بھی اور تکلم و تحالب پر بھی۔ اگر یہ مان لیا جاسکے کہ حضرت انسان خاک کی بنیان نے مجبور ہی میں اگر بولنا سیکھا ہے اور مقدم طاقت اوس پر نفس اشارت ہی کی تھی تو پھر اس بدی نظیر اور مشاہدہ کا کیا جواب ہو گا کہ تہ پیدا ہوئے ہی آ۔ اون شان۔ اون۔ خون۔ غان کرنے لگ جاتا ہے۔ گو ہم ان اجنبی اور غیر مانوس آوازوں سے خاص الفاظ پیدا کر سکیں اور انکو کچھ معانی نہ تراوی سکیں۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ یہ آوازیں اپنے وجود میں چند حروف ضرور رکھتی ہیں اور ایک ترکیبی حالت میں تشکیل ہو کر سماعت میں آتی ہیں۔ ۱۲

بھی اوں سے اکثر اوقات کام لیتے ہیں۔ صرف سادہ اشارات پر ہی بس نہیں بلکہ اوں اشارات اور حرکات کے ذریعہ سے اور تلخ اشارات علی صورتیں مثل تار برقی اور ہیلو گراف وغیرہ کے بھی ایجاد کی گئی ہیں جو عملی حالت میں جلوہ گر ہو کر دنیا اندر اہل دنیا کے لئے ایک آسائش عظیم ثابت ہو رہی ہیں۔ تحریری عمل بھی دراصل ایک اشاراتی یا حرکتی عمل ہے۔ ایسے حرکتی یا اشاراتی عمل کا زندگی اثر بقابلہ کلمہ یا تنہا طلب کے زیادہ تر پائیدار اور مضبوط ہوتا ہے۔ تکلم اور تنہا طلب گویا ہوا میں پر لگا کر اور جاتا ہے اور حافظہ شاید قدرتی طور پر کچھ نہ کچھ یاد رکھ سکے لیکن تحریری عمل جو گویا ایک قسم کے محفوظ و صمد اشارات پر مبنی ہے قوی الاثر اور دیر پا ہوتا ہے۔ تحریری عمل میں بھی بہت سی کامیابی ہوتی ہے بعض قانون میں یہ عمل بذریعہ نقوش اور تصاویر کے معرض اظہار میں آثار ماندہ رفتہ رفتہ موجود صورت میں آگیا۔

گو علوم اور فنون کی عملی تفصیل یا اظہار اور استدلال سادہ اشارات اور حرکات سے بالکلیہ نہ ہو سکے اور یہ عمل اس تفصیل اور استدلال کو محفوظ نہ رکھ سکے۔ لیکن پھر بھی یہ سادہ حرکات اور اشارات بعض روزمرہ کے حوائج میں کافی مدد دے سکتے ہیں اور ان حالات میں اس تکلم کی ضرورت نہیں پڑتی جسے بعض حکماء نے مجبوراً اختیار کرنا بیان یا تسلیم کیا ہے۔ بعض اوقات ان اشارات سے بڑے بڑے کام نکالے جاتے ہیں اور ایک اشارہ یا ایک حرکت ایک دستور العمل کا کام دے جاتی ہے۔

لے اشارات دو قسم کے ہیں ایک بلافاصلہ اور ایک بالفاصلہ پہلے قسم کے اشارات تو وہ ہیں جن کا مقابل ایک انسان دوسرے انسان سے کرتا ہے اور دوسری قسم کے وہ ہیں جو فاصلے سے عمل میں لائے جاتے ہیں۔ دوسری قسم میں ہی تمام قسم کی تحریرات اور ایجادات موجودہ جن کے ذریعہ سے پیام رسانی ہوتی ہے داخل ہیں۔ یہ ایک بڑا شریف فن ہے۔ جن توہوں اور جن اشخاص نے اس پر غور کیا اور دل کی آنکھوں سے مشاہدہ کیا وہ آج تار برقی ہیلو گراف اور فونو گراف وغیرہ کے موجد کہلاتے ہیں۔ اور ان کی جوت میں دنیا کے حتی ہیں ایک نعمت غیر مترقبہ ثابت ہو رہی ہے۔ تار برقی۔ ہیلو گراف اور فونو گراف کیا ہیں اشارات اور حرکات اور آوازوں کو ایک قاعدہ سے استعمال میں لانا۔ ہندوستان اور دیگر ممالک ایشیا میں لوگ روز باہیں کہتے

ایک لفظ کیا ایک حرف بھی سُنہ سے پران نہیں جاتا اور نہ زبان ہی ہلائی جاتی ہے صرف ایک اشارہ ہی کام لیا جائے اشارہ سے جینگین بھی جاتی ہے اور اشارہ سے مدنیوں کے اچھے ہوئے مسئلے حل ہو کر رہتے ہیں۔ اشارات اور حرکات دو چیزیں رکھتی ہیں۔

الف۔ بغير الفاظ و بغير حروف۔ (ب)، بالحروف وبالالفاظ۔

پہلی قسم کی حرکات اور اشارات میں حرف چند ضربات شامل ہوتی ہیں جو اپنی اپنی ذات میں ایک خاص مفہوم رکھتی ہیں۔ اون کا ماخذ۔ ماتمہ آنکھ۔ مونہ۔ سر وغیرہ اعضاء ہوتے ہیں مفہوم دل میں ہوتا ہے اور ان اشارات کے ذریعہ سے ظاہر کیا جاتا ہے۔ دوسری قسم کی حرکتوں اور اشاروں میں ایسے حروف یا ایسے الفاظ مقرر کر کے جاتے ہیں جو بظاہر کوئی مفہوم نہیں رکھتے یا ایسا مفہوم رکھتے ہیں جو قریباً مستتر ہو جاتا ہے اور دوسرے

بقیہ نوٹ صفحہ ۱۰۸۔ اور بولتے ہیں گزلیوں مونہ بند ہی نہیں ہوتے لیکن کسی نے آجنگ یہ سوچنے کی کوشش نہ کی کہ یہ حرکت اور کس شین کی بدولت ہو رہا ہے اور اس کا باعث کیا ہے۔ کیا اسے قابو نہیں لایا جاسکتا ہے۔ کیا اس طریق سے کچھ اور بھی کام لیا جاسکتا ہے۔ یہ تو خوشی کی جاتی ہے کہ بچہ خدا کر کے باتیں کرتے لگے ہیں لیکن یہ کسی نے نہ سوچا کہ اس کا گھر کیا ہے۔

لے تمام وہ آلات اور ایجادات جو اس وقت تکم اور تحاطب میں ایک ذریعہ بن رہی ہیں اس دوسری قسم سے ہیں۔ اون کے حروف اور الفاظ ایک خاص قسم کی ترکیب سے موضوع ہیں اور انی وضع اور اسی ترکیب سے کام دیتے ہیں جو ان کے واسطے تجویز کی گئی ہے۔ یہ ایک خاص علم ہے جو اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک لوگ قانون استیاء اور ان کے نسبتی قواعد سے واقف نہ ہوں۔ ۱۲۔

لے یہ مان لیا گیا ہے کہ انواع مختلفہ حیوانات میں سے صرف نوع انسان ہی مطلق یا مطلق بالارادہ ہے جب کبھی دوسرے حیوانات سے انسان کو متاثر کیا جاتا ہے تو اس تمیزی اصول کا جزو اعظم ہی نطق ہوتا ہے۔ نطق کے معنی بولنے یا کام کرنا ہے۔ ہر انسان بالقوہ مطلق ہے یا یہ کہ اس میں خاصہ اور طاقت نطق مودعہ اور موجود ہے۔ یہ خاصہ دوسری نوع کے حصہ میں نہیں آیا ہے۔ دوسری انواع کے واسطے بجائے بولنے کے اور الفاظ مودعہ میں شلانتا بھونکتا ہے۔ جلی میاؤں کرتی ہے اور چڑیا چون چون۔ شیر غرانا اور گھوڑا ہنہناتا ہے۔ یہ نہیں کہا جاتا کہ تیا جلی بولتی ہے اور چڑیا گھنگرکتی ہے۔ اگر ان کے لئے بولنے کا

وہی لوگ سمجھ سکتے ہیں جو ادن رموز مخفیہ سے واقف ہوتے ہیں۔ بعض اوقات صرف لہجہ اور ٹون سے ہی عام الفاظ میں کوئی خاص مطلب سمجھا دیا جاتا ہے۔

دوسرا طریقہ اظہار خیالات تکلم اور تہطیب ہے۔ یہ طریقہ صرف انسانی نوع سے ہی مخصوص ہے اور اس خصوصیت سے انسان حیوانِ ناطق کہلاتا ہے۔ یہ وہ شرف ہے جو کسی اور نوعِ حیوان کے حصے میں نہیں آیا۔ بیشک طوطا اور مینا بولتے ہیں لیکن یہ نطق انسانی نطق نہیں ہے بلکہ صرف رٹنا اور نقل اور تارنا ہے یا چند الفاظ سیکھ لینا۔ جیسے بعض جانور اور بھی چند خاص حرکتیں سیکھ جاتے ہیں ایسے ہی یہ بھی سیکھ جاتے ہیں۔ یہ اس بات کا ثبوت نہیں ہے کہ یہ انواعِ ناطق بھی ہیں۔ ناطق کی تعریف بقیہ نوٹ صفحہ ۱۰۹۔ لفظ اچھا استعمال ہی کیا جاتا ہے تو وہ مجازاً ہوتا ہے نہ کہ حقیقتاً۔

اس بحث میں یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ نوع انسان کے سولے اگر حیوانات ہیں تو ان کی طاقت نہیں ہے تو یہ ادن کا ہونکنا۔ غور کیا معنی یا کیا مفہوم رکھتا ہے۔ یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ یہ دیگر نوعیں انسان کی طرح بولتی یا مخاطب اور تکلم ہوتی ہیں یا ان کا مخاطب اور تکلم وہ خصوصیت رکھتا ہے جو انسانی تکلم اور مخاطب میں پائی جاتی ہے لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ طرزِ عمل انواعِ دیگر بھی ایک قسم کا بولنا اور مخاطب ہوتا ہے۔ گو ہم اس طرز کو انسانی تکلم اور مخاطب سے کوئی نسبت نہ دے سکیں لیکن پھر بھی یہ کہنا ہی پڑے گا کہ ایک جانور بولتا اور آواز دیتا ہے۔ جب ایک جانور بولتا ہے تو دوسرے جانور اس کی آواز پر توجہ کرتے اور کان دھرتے ہیں۔ ایک بلی میاؤں میاؤں کرتی اور ایک مرغی کڑا کڑاتی ہے۔ دوسری بلیاں اور مرغی کے بچے قریب تر آ جلتے ہیں۔ ایک کتا دوسرے کتے پر غر آتا ہے اور وہ دم دبا کر چلا جاتا ہے۔ ایک خوبصورت چڑیا دوسری چڑیوں کو چون چون کر کے بلاتی ہے اور وہ دم سنواری آ جاتی ہیں۔ یہ حرکات اور یہ طریقِ عمل اس امر کا یہی ثبوت ہے کہ ایک جانور اور ایک درندہ اپنے اپنا سے جس کے حرکات یا اشارات سے نتیجہ نکالتا ہے اور ان کی حرکات بھی کوئی معنی یا مفہوم رکھتی ہیں۔ یاد رہے کہ انواعِ دیگر میں بھی قدرت نے ایک نظامِ فہم رکھا ہے۔ کوئی وجہ نہیں کہ ہم اس نظامِ فہم کو منکر ہوں۔ غایت درجہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسانی نظامِ فہم سے اس نظامِ فہم کا طریقہ مختلف ہے اور اس سے ہم بالکلیت واقف نہیں ہیں اور اب تک اسکی غایت ہمارے سمجھ سے باہر ہے۔ +

یہ ہے کہ وہ بالقوۃ اور بالفعل اور بالارادہ ناطق ہو (بشرطیکہ کسی خارجی باعث سے اس قوت اور خاصہ میں فرق نہ آگیا ہو) اور بطعاً اوس کی ذات میں یہ خاصہ ودیعت کیا گیا ہو۔ یہ حالت اور یہ خاصہ نوع انسانی کے سوائے اور کسی نوع میں نہیں پایا جاتا۔ یا یون کہیے کہ اگر کوئی دوسری نوع چند الفاظ رطبی بھی ہے تو وہ رطباً نطق انسانی کے تابع ہوتا ہے۔ طوطا اور پینا اوسی قدر الفاظ بول سکتے ہیں جس قدر سیکھتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ اون میں مادہ نطق نہیں ہے۔ اگر وہ نطق ہوتا تو انہیں الفاظ پر خاتمہ نہ ہو جاتا بے شک بعض حکیموں کی یہ رائے ہے کہ انسانی نطق کی ترقی بھی دیکھا دیکھی اور مشق سے ہوئی ہے۔ انکے اس خیال کی بنیاد یہ ہے کہ اگر ایک صحیح النطق انسان گونگون کی جماعت میں رکھا جاوے تو وہ گونگاہی ہوگا۔ اوس میں وہ طاقت نہ ہوگی جو اون انسانوں میں پائی جاتی ہے جو بولتی چلتی سوسائٹی میں رہتے ہیں۔ لیکن میری رائے میں حقیقت الامر اسکے خلاف ہے۔ انسان نے اگر مشق سے یا دیکھا دیکھی نطق میں ترقی کی ہے تو اوس کا بیہودہ نہیں ہونا چاہیے کہ ہم اوسکے بالطبع ناطق ہونے سے انکار کریں ایک طاقت میں مشاق ہونا اور بات ہے اور طبیعت میں مودعہ ہونا اور صورت۔ اگر انسان کا بلطبعی خاصہ نہ ہوتا تو وہ محض مشق سے ہی اس میں کمان تک ترقی کر سکتا۔ طوطے پینا نے طبعی خاصہ نہ ہونے کی صورت میں جو ترقی کی ہے وہ اس بات کا زندہ ثبوت یا مشاہدہ ہے کہ بلاطبعی خاصہ ہونے کے کوئی نوع اکتسابی امور میں کامل یا کافی ترقی نہیں کر سکتی۔ انسان نے مشق سے جو کچھ حاصل کیا یا جو کچھ ترقی کی ہے اصولاً امور میں نہیں بلکہ اون امور میں جو فروغی ہیں الفاظ اور جمل کی تصریف یا تبدیل سے انسان بذریعہ مشق کے نطق میں ترقی کر رہا ہے نہ کہ اصل نطق میں۔ نطق کیا ہے؟ جو جو ان ناطق ہیں اور جو بولتے یا ایک دوسرے سے بات چیت کرتے ہیں وہ حقیقت النطق کی بابت شاید اس سے زیادہ نہیں کہہ سکیں گے کہ انسان کے دل یا ضمیر میں خیالات کا ہجوم ہوتا ہے اور وہ مستمر خیالات خواہ مرئی کہہ انسانی بابت ہوں اور خواہ متعلقی بہ غیر مرئی ہوں وہ الفاظ جمل یا اشارات اور حرکت کے ذریعہ سے معروضاً ظہار میں لائے جاتے ہیں۔ جب کوئی گفتگو کی جاتی

ہو یا کسی کو کچھ کہنا ہو تاہی تو سب پہلے اس کا نقشہ جسے دوسرا الفاظ میں مفہوم کہنا چاہیو دل میں  
ترسیم ہونا شروع ہوتا ہو اور پھر اس لہ کے ذریعہ ہر حوالہ کو نقشہ کے وجود میں آنیکے واسطی دیالگیا  
ہو۔ الفاظ اور جملے ترکیب پائے اور ظاہر کئے جاتے ہیں۔ وہی الفاظ اور جملے دل کو نکلتی ہیں جو  
دل میں مرتسم ہوتے ہیں جبکہ عکس بذریعہ رویت یا سماعت کے صفحہ دل پر پڑتا ہے۔

جن جملوں یا جن الفاظ کو ہم ناواقف ہوتے ہیں ہ اطلاق ہی نہیں پاتے اور اسی جہت سے  
السنہ کا اختلاف تسلیم کیا گیا ہو۔ جن الفاظ یا جن فقرات کو ہم شروع اور بد و نمود کو واقف اور  
اور آشنایں اور بچپن کو ہمارے کانوں میں پڑتے ہیں وہ ہماری ماورسی زبان ہو اور جسے ہم بعد  
میں حاصل کرتے ہیں وہ محمولہ لسان ہو جب یہ کہا جاتا ہو کہ فلان فلان زبان کو واقف ہو  
یا فلان فلان زبان جانتا ہے تو اس کا مفہوم یہ ہوتا ہو کہ فلان فلان زبان کے مفہومات او  
ترکیب الفاظ و جملے کو واقف ہو۔ کسی زبان کے جاننے کیلئے ضروری ہو کہ اس کے استعمالی  
طریقوں اور مرکبات و مفردات کو کا حقہ یا ضروری اقصیت ہو۔ کسی زبان کے چند فقرات اور  
جملے کا نا استعمالی طریقوں کے جانتا محض چیز ترکیبی صورت کا جانا ہو نہ کہ کسی زبان کا جاننا  
اور اعلیٰ طور پر زبان دان وہ لوگ ہیں جو باعتبار علم اللسان کے زبانوں کو واقف ہیں۔

لہ کوئی ایسا خیال یا کوئی ایسا ارادہ نہیں ہو جو پہلے دل میں ترسیم ہو۔ خواہ اس کے ارتسام کا کچھ ہی طریقہ اور ذریعہ ہو لیکن ارتسام  
شرطی۔ ارتسام ایک اٹھم دل میں خیالات اور ارادے کے وجود الفاظ میں دیکھے شروع ہوجاتے ہیں۔ ترکیب الفاظ کے ساتھ یا ضرور  
کے مطابق آواز شناعت کے ذریعہ ہی اظہار ہونا چاہیو اسی اظہار کا نام دوسری الفاظ میں اظہار بر تکملہ۔ مخاطب کو ارادہ سکون  
عام زبان سمجھتے ہیں۔ سنہ اختلافی السنہ کی نسبت ہم کے چکر مفصل بحث کریں گے۔ یہاں صرف یہ اشارہ کر کے دینی ہیں کہ اختلاف  
السنہ کی بنا پر اس قانون پر ہو کہ ہر کسی ایک زبانوں کے طریق اطلاق اور معانی ہم کو ناواقف ہیں اور ادان کی ترکیب اور الفاظ  
کے قواعد اور قواعد مختلف ہیں۔ ہر ہماری اندری زبان میں مروج اور مروج ہیں۔ انہیں ہم حاصل کر سکتے ہیں لیکن فی الوقت  
احاطہ تحصیل ہو یا نہیں۔ لہ زبان میں طرح طرح جاتی ہو۔ دالفا باعتبار روزمرہ و جبہا بالمشقتات (رج) بالحوارات۔  
پہلی سنہ روزمرہ یا ملازمی میں صرف تکملہ اور روزمرہ مخاطب ہوتا ہو یا ملازمی عام کی خواہ اندری زبان میں ہو اور خواہ بالقابل السبغ۔  
دوسری مشق میں وہ لوگ داخل ہیں جو ایک زبان کو باعتبار اس کے مشقتات کے واقف ہیں اور یہ جانتے ہیں کہ یہ زبان  
کن کن مواد سے مرکب یا مؤلف ہے اور کہاں کہاں سے اور کس کس وقت ادان کا ذخیرہ جمع ہوا ہے اور کہاں تک  
اس میں اور بھی وسعت ہو سکتی ہے۔ یہی لوگ ہیں جنہیں علم اللسان کا عالم کا جانتا ہے۔ یہی لوگ  
ہیں جو زبان کے ادان اسباب سے واقفیت رکھتے ہیں جن سے کوئی زبان ترقی کرتی اور جگر ٹی ہے۔ کوہندون  
میں مواد موجود ہے لیکن کوئی شخص اس طرف رجوع نہیں کرتا۔

تیسری مشق میں وہ فرقہ داخل ہے جو ایک زبان کی ترقی اور وسعت کا خواہان نہ جہت  
بلکہ عبارت اور فصیح محاورات اور خوب بندشوں کے ہے۔ ہر فرقہ زبان کے خزانہ میں  
وہ دولت الفاظ و محاورات جمع کرتا جاتا ہے جس سے ایک زبان کی حیثیت میں ترقی ہوتی ہے  
اور جس سے اس کی رونق و بوالا ہو جاتی ہے شاعر اس کے نام لیا ہوا ہے اور نام تراش کے شیدائی اور  
زبان ایسے لوگ ان کی محتاج ہے اور اس سے ضرورت ہے کہ اس کی سر زمین میں ایسے ایسے لوگ



## ۱۔ نطق کے تاریخی حالات

کسی قوم یا کسی ملک یا حصہ ملک کی تاریخ اس امر کے اظہار کے لئے دلچسپ اور کافی نہیں ہے کہ۔

(۱) السنہ کی بنیاد کیوں کر اور کہاں سے شروع ہوئی۔

(۲) اور اون کی ترکیبی صورتوں کے معانی یا مفہیم کا سلسلہ کیوں کر چلا۔

(۳) اور وہ معانی یا مفہیم کیوں کر اور کس وجہ سے تسلیم کئے گئے۔

(۴) اور پھر زبانوں۔ اور اون زبانوں کے الفاظ۔ محاورات اور مفہیم میں ایک فرق عظیم کیوں کر ہوتا گیا۔

(۵) اس اختلاف السنہ کا اصلی موجب کیا ہے یا کیا ہو سکتا ہے۔

ان سوالات یا ان امور کے متعلق ماہرین فاسفہ زبان نے جو یا جقدر دریافت اور تحقیقات کی ہے بے شک وہ دلچسپی سے خالی نہیں اور قابل فخر و شکر ہے۔ لیکن اس چہان بین اور تحقیقات کی بنیاد خیالی یا قیاسی واقعات پر زیادہ رکھی گئی ہے۔ گو تعداد السنہ اور عمل نطق کی بابت بہت کچھ ذخیرہ یا معلومات جمع کئے گئے ہیں مگر اب تک کوئی ایسی جامع تحقیقات معرض عمل میں نہیں آئی کہ جس

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۱۱ اکثریت سے پیدا ہوں۔ جن تک اردو کی تائید کیو اسطے یہ تین گروہ پیدا نہ ہوں گے۔

اردو کی ترقی شکل ہے۔ زمانہ برسر ادا ہے اور فروزین اپنی طرف کھینچے لئے جاتی ہیں ممکن ہے کہ کسی زمانہ میں اردو بھی الفاظ کے اعتبار سے ایک وسیع زبان کھلانے کا حق حاصل کر سکے۔ ۱۲

لہ زبانیں یا نطق انسان سے متعلق ہیں اور خود انسان ہی اپنی ابتدا شروع کی بابت متذبذب ہے۔

جدید محققین کے نزدیک بھی حرف جمود آٹا قدیم یا ہڈیوں کے ڈھیر یا آلات اور نقوش عتیق پر

سوالات مندرجہ بالا کی نسبت ایک قطعی یا فیصلہ کن رائے قرار پا سکے۔  
 زبانین گنتا اور اون کی تعداد کا معلوم کر لینا کچھ مشکل نہ تھا کیونکہ جو موجود ہے  
 اور چر انسان فی عقل سہولیت سے عادی ہو سکتی ہے۔ شاید سنین ماضیہ میں یہ احصا  
 بھی مشکل ہو مگر اب تو سہولت و سہولت کے یہ مشکل بھی بہ خوش اسلوبی رفع  
 کر دی ہے۔

ماہرین علم اللسان کے خیال میں اس وقت دنیا کے حصص متفرقہ میں یہ تعداد  
 ذیل زبانین بالعموم بولی جاتی ہیں۔

(۱) ایشیائین ۹۹۷	(۲) یورپ میں ۳۵۱
(۳) افریقیہ میں ۲۷۶	(۴) امریکہ میں ۱۲۶۴
(۵) اوشنیائین ۷۹	

یہ تعداد اگرچہ ہندسی اعتبارات سے صحیح یا قریب قریب صحیح کے ہو لیکن ادن  
 اعتبارات اور ادن تعلقات کی وجہ سے جو ایک زبان دوسری زبان سے رکھتی ہے شاید  
 اس میں بھی نظر ثانی کی ضرورت پڑے۔ ان میں سے اکثر زبانین باعتبار اشتقاق و اصل

بقیہ نوٹ صفحہ ۱۱۲ میں دنیا کی عمر اور انسان کی ہستی کا دار ہے گویا قطعی واقعات کے بجائے علمی طور پر پڑا  
 بیون اور سترے گلے آٹا اور دیرینہ نقوش اور خوف ناک کھنڈرات ثباتی شہادت لئے جلتے ہیں۔ ایک  
 بوسیدہ ہڈی اور ایک پتھر کی مورت محض علمی اعتبارات سے اس شہادت میں قبول کی جاتی ہے کہ  
 دنیا کی عمر اس قدر ہے۔ اور انسان اتنے سال سے چلا آتا ہے۔ ایسے سوئٹا لون اور سوشواہ میں  
 سے شاید چند شاہد ہی ہندسی اعتبارات سے پیش ہوتے ہوں گے۔ اس طریق ثبوت سے سمجھنے والا  
 سمجھ سکتا ہے کہ بلا تفریق احد سے انسانی نسلون میں تاریخ کا شوق کہاں تک تھا۔ اور ادن میں  
 سے باعتبار تاریخ واقعات کے کوئی فرد بشر اپنی ابتدا اور شروع کی نسبت کہاں تک بحث  
 کر سکتا ہے۔ یہ اسی ہمہ دانی کا نتیجہ ہے کہ آخر الامر بہت سا حصہ محققین کا "مؤالدا علم بالھواہ"  
 کہہ کر چپ رہ جاتا ہے۔ "ایک زیر بحث واقعہ کے ثابت کرنے کے واسطے جن دلائل کی ضرورت ہے  
 وہ ابھی تک اس بحث کے متعلق نسبتاً معلق ہیں۔ ۱۲"

ایک ہی اصل کی فروع ہیں۔

اکثر زبانیں ایک دوسرے سے صرف بوجہ چند اختلافات کے جدا کبھی گئی ہیں۔  
ورنہ اصل کے لحاظ سے ایک ہی ہیں کبھی کبھی زبانوں کے جزوی اختلافات کی وجہ سے صرف  
لہجہ ہی ثابت ہوتا ہے گو اس قسم کے اختلافات خاص خاص اور نہایت ہی جزوی  
ہوں۔ مگر وہ بھی تفریق السنہ کا موجب ہوتے ہیں۔  
تعمدا السنہ کے ساتھ ہی ادن کی تسمین بھی معین یا مخصوص کر دی گئی ہیں۔

(الف) اریکین زبانیں۔

(ب) سامی زبانیں۔

(ج) تورانی زبانیں۔

محققین کی یہ رائے ہے کہ خاندان اول کی زبانیں۔ لاطینی۔ ژرند۔ یونانی۔ سنسکرت  
قریباً مردہ خیال کی جاتی ہیں اور اس شق کی زندہ السنہیں سے۔ انگریزی۔ جرمنی۔ فرینچ۔  
ایٹالی۔ اندلسی۔ فارسی۔ ڈچ۔ ہندوستانی۔ وغیرہ وغیرہ ہیں جو عموماً ایشیائی اور  
یورپین حصوں میں بولی جاتی ہیں۔

دوسرے خاندان میں۔ جمیرکی۔ عبرانی۔ اور عربی ہیں۔ پہلی دو مردہ ہیں۔

۱۱۔ زبانیں ہی مردہ نہیں ہیں۔ بلکہ صحیح بوجہ تو یہ تو ہیں بھی مردہ ہیں۔ جس ملک اور جن قوم کی زبان  
مردہ ہے وہ ملک اور وہ قوم بھی مردہ ہے۔ ۱۲۔

۱۱۔ کسی زبان کے مردہ ہونے سے یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کے الفاظ ہی دنیا کے صفحہ  
سے محو کر دئے جاتے ہیں یا اس کا نام و نشان ہی سرے سے مٹ جاتا ہے بلکہ یہ کہ اس کے  
بولنے والی مجموعی طریق سے کوئی قوم باقی نہیں رہتی اور اس میں سے علمی مواد اور علمی ذخیرے  
کم ہو جاتے ہیں نہ کوئی عمدہ ذخیرہ نکلتا ہے اور نہ اس کے ذریعے سے کوئی جدید اور مفید مواد ہی پیدا  
کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ دوسرے الفاظ میں وہ محض مفلس اور بے وسعت ہوتی ہے ورنہ الفاظ اور  
فقرے تو مردہ زبانوں کے بھی باقی رہتے ہی ہیں۔ جنگلی قوموں کے الفاظ اور مردہ السنہ کے فقرے  
ایسا کبھی کبھی چارو لوٹوں کے سلسلہ میں سنے جاتے ہیں اور انہیں متبرک ہی سمجھا جاتا ہے۔ ۱۲۔

اور تیسری زندہ ہے جسے دنیا کے ۳۱ آدمیوں میں سے ایک آدمی بولتا ہے۔  
تیسرے خاندانوں کی زبانوں میں سے ترکی۔ چینی۔ برہمنی۔ جاپانی وغیرہ وغیرہ  
ہین اور یہ قریباً زندہ ہیں۔

ہر زبان کے بولنے والے شاید اپنے نزدیک یہی سمجھتے ہوں گے کہ سب  
سے پہلے انہیں کی زبان بولی گئی تھی یا وہی ام الا سنہ ہو سکتی ہے یا یہ کہ خاص

لہ زبانوں کا اختلاف باعتبار خاص اصول اور حالات کے ثابت کیا جاتا ہے۔ انگریزی۔ فارسی۔  
عربی اور عبرانی اور انگریزی دستِ کت یا اردو اور انگریزی آپس میں مختلف نہ ہیں اور انہیں  
جدا گانہ خاندانوں یا متعلقہ خاندانوں کی مختلف زبانیں کہا جاتا ہے۔ گو قریباً یہ فیصلہ کر دیا گیا ہے  
کہ ایک خاندان کی زبانیں دوسرے خاندان کی زبانوں سے قطعاً متاثر ہیں لیکن اس کے ساتھ  
ہی یہ بھی تسلیم کیا گیا ہے کہ ایک خاندان کی زبان میں دوسرے خاندان کی زبان کے الفاظ  
سے جملہ بھی ہیں۔ یا دو مختلف زبانوں کے الفاظ میں محسوس یا غیر محسوس تبادلہ ہو گیا ہے۔  
بشرطیکہ کوئی زبان مردہ نہ ہو یا اپنی ہستی نہ چھوڑ چکی ہو اور اس کی سرزمین میں غیر زبان کے بہت  
سے الفاظ اشتہالی قاعدہ سے داخل ہو جاتے ہیں یا داخل کر لئے جاتے ہیں۔

زبانوں کی موجودہ روش اور سلسلہ بندش سے معلوم ہوتا ہے کہ مندرجہ ذیل جو یہاں حالات  
میں ایسا اشتہال یا مجادلہ عمل میں آتا رہتا ہے۔

(۱) بذریعہ داخلہ الفاظ۔

(۲) بذریعہ داخلہ الفاظ یا تصرف۔

(۳) بذریعہ توار و ترکیب یا معانی۔

داخلہ الفاظ کی بابت یہ امر اظہارِ طلب ہے کہ داخلہ الفاظ ہمیشہ راوی ہی نہیں ہو کرتا بلکہ اس کا  
اکثر حصہ غیر راوی طریق سے بھی عمل میں آتا رہتا ہے۔ لوگ غیر زبان کے الفاظ اپنی زبان میں مفردہ  
داخل اور استعمال کرتے جاتے ہیں۔ اور انہیں خبر تک نہیں ہوتی۔ گو ایک مکمل اراداً غیر زبان کے  
الفاظ یا فقرات استعمال کرتا ہے۔ لیکن وہ سلسلہ گفتگو میں بائنائے گفتگو خاصہ اس عرض سے  
نہیں لاسٹے جاتے کہ اوں سے اپنی زبان مالا مال کی جائے گی بلکہ ضرورتاً یا عادتاً اطلاق پاسٹے

اونہیں کی ماورسی زبان سے اور زبانوں کی بنیاد پڑی یا اول کی زبان اور زبانوں کا خخرج یا مشتق ہے لیکن علمی اعتبارات سے اب تک یہ سوال زیر بحث چلا آتا ہے کہ زبانوں کی ابتدا کمان سے ہوئے اور سب سے اول کس زبان کو شرف الطلاق حاصل ہوا۔

بعض حکیموں کی یہ رائے ہے کہ انسان پہلے پہل گونگا تھا کوئی معنی یا بامعنی آواز اس کے منہ سے نہ نکلتی تھی۔ صرف اشارات یا مخصوص حرکات سے ہی بقیہ حاشیہ متعلقہ صفحہ ۱۱۷۔ رہتے ہیں رفتہ رفتہ ایسے الفاظ خود بخود الفاظ سابق میں خلط ملط ہوتے جاتے ہیں۔ ایک مصنف اپنی کسی تصنیف میں کسی غیر زبان کا کوئی لفظ لکھ دیتا ہے یا کوئی نیا محاورہ یا نئی ترکیب کسی علمی غرض سے نکالتا ہے تو وہی نیا محاورہ یا نئی ترکیب یا نیا لفظ یا نیا فقرہ رفتہ رفتہ دوسرے لوگوں کی تالیفات یا تصنیفات میں بھی نقل ہوتا جاتا ہے۔ اس سے اوتر کر ارادنا داخلہ الفاظ کا عمل ہوتا رہتا ہے۔

بعض زبانوں میں غیر زبانوں کے الفاظ پر جس قدر داخل کر لئے گئے ہیں۔ جو زبانیں بہ مقابل بعض کے بعد میں ترکیب پذیر ہوئی ہیں ان میں اکثر ایسا عمل پایا جاتا ہے جیسے فارسی میں عربی الفاظ اور اردو میں فارسی عربی الفاظ کا پایا جانا ترکیب سے ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ انہیں بجا جہم حاصل ہوا ہے بلکہ یہ کہ دوسری زبانوں سے اول کا تو الف یا تو اصل ہوتا جاتا ہے۔ بعض زبانوں میں بشافہ نامور ایسا داخلہ یا تصرف ہوتا ہے۔ انگریزی زبان میں غیر زبان کے الفاظ زیادہ تر توڑ ٹوڑ کر داخل کئے جاتے ہیں۔ اول کی اصلیت بعض اوقات بادی النظر میں بالکل جاتی رہتی ہے۔ ایسا تصرف دو وجہ سے ہوا کرتا ہے۔

(۱) ہجرت طریق تالیف

(۲) ہجرت نقص التماثل

جن زبانوں کا قافیہ ایک خاص بند۔ ش یا ط یا ز کا پابند ہے اور میں غیر زبانوں کے الفاظ ہمیشہ بہ تشبیل یا غلط یا بتبیل استعمال منتقل کئے جاتے ہیں اور دوسرے صورت میں داخلہ یا اتمان الفاظ کے لئے یہ انداز کا استعمال یا نقص نام کی وجہ سے کرتا کر دیا جاتا ہے۔

کام لیا جاتا تھا۔ جب اشارات یا حرکات سے کام نہ چلایا ضرورت کے مزید ذرائع کی جانب توجہ کی تو ناچار بولنے پر مجبور ہوا۔ اشارات میں بھی ایک حرکت کرنی پڑتی ہے اور بولنے میں بھی ایک حرکت ہوتی ہے۔ صرف اعضاء سے حرکات میں فرق ہے۔ اس ضرورت کی وجہ سے رفتہ رفتہ زبان خود بخود کھلتی گئی اور ہر مطلب یا مقصد کے واسطے کچھ نہ کچھ منہ سے اضطراری طور پر نکلنے لگا۔ جو اخیر پر بامعنی یا بے معنی الفاظ بنتے گئے پھر ان الفاظ سے فقرات اور جملے بنتے گئے۔ اور سامع اور منکلم دونوں بقیہ حاشیہ متعلقہ صفحہ ۱۱۸۔ معانی یہی لئے جاتے ہیں جو غیر زبان میں مغموم ہیں لیکن تلفظ صحیح نہیں رہتا۔

تیسری صورت ایک خاص صورت ہے۔ گو ماہرین علم اللسان اس تیسری شق کی نسبت چند انطینا ظاہر نہیں کرتے لیکن اس پر بھی بحث کی جاسکتی ہے۔ کسی ایک زبان میں بعض یا چند الفاظ ایسے بھی پائے جاتے ہیں جو باعتبار ترکیب یا مغموم اور معانی کے ہو بہو دوسری زبان میں بھی پہلے سے موجود ہوتے ہیں لیکن تحقیقاً یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ایسا تو اردو کیون یا کب سے ہوا شروع ہوا ہے۔ اب اوقات یہی کہنا پڑتا ہے کہ ایسی صورتیں یا ایسے چند تو اوقات الفاظی میں مثلاً انگریزی میں لفظ *منہ* اور *سمندر* اور *سمندر* بے معنی خورد۔ یہ وہ اور بد بخت کے مستعمل ہیں۔ ان الفاظ کے ہم ردیف پنجابی زبان میں الفاظ ٹیپی چڑا اور چڑموجہ اور مستعمل ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ نہ تو انگریزی زبان نے ان معانی میں یہ الفاظ پنجابی سے اخذ کئے ہیں اور نہ پنجابی ہی کے واسطے انگریزی ان کا ماخذ ہے مگر اس قدر ضرور ماننا پڑے گا کہ ان انگریزی الفاظ کے ہم مغموم یا قریب المغموم الفاظ پنجابی میں پہلے سے موجود چلے آتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ سب انسانی نسلوں کی بنیاد یا اصل ایک ہی ہے یا یہ کہ سب کا نشوونما ایک ہی طریق سے ہوا ہے اس واسطے ایسے تو اوقات کا بعض السنہیں پایا جانا کسی استحالة کا موجب نہیں ہو سکتا جب انسانی صنایع اور دیگر خصوصیات یا طرائق کا اتحاد یا وجود اس بعد اور اختلاف کے موجود ہے تو کیا: چہ ہے کہ اس قسم کے لسانی الحاقات ابتدائی تو اردو نہ قرار دئے جائیں۔ ممکن ہے کہ ہم وہ اشتقاقی صورتیں یا وسائل کو چکے ہوں جو ایک زبان کا دوسری زبان سے تناسب یا تعلق ظاہر کرنے کا ذریعہ لازمی ہیں۔ یہ کہنا کہ زبانیں شروع میں کبھی بھی ایک نہ تھیں یا دون کا شروع ایک نہ تھا یا

کا اون پر سن احوال وچ اتفاق ہوتا گیا۔ رفتہ رفتہ اس طریق عمل سے ایک خاص علاقہ یا گروہ میں ایک زبان کی بنیاد پڑتی گئی اور علاقہ یا اوس جماعت میں بوجہ ایک خاص طریقہ ہونے کے وہ اون کی ماورسی زبان سے موسوم کی گئی۔

اس گروہ حکما رکاز یہ خیال کہ انسان پہلے پہل بالکل گونگا تھا اور اُس کے منہ سے کوئی آواز نہ معنی یا بے معنی نہیں نکلتی تھی اور مجبوراً بعد میں اوس کی زبان خود بخود نکلتی گئی اور رفتہ رفتہ ساری اور مکمل کا اون حرکات اور مفہوم پر اتفاق ہوتا گیا۔ جامع نہیں ہے اس دلیل یا اس بحث کا زیادہ تر حصہ قیاسی ہے۔ یہ مان لیا جائیگا کہ ابتدا میں انسان ایک عالم حیرت یا عالم اضطراب میں بے صفت یا بے حیثیت گونگا ہو گا۔ یہ کہنا کہ اوس کے منہ سے کوئی آواز بھی نہیں نکلتی تھی یا وہ بول ہی نہیں سکتا تھا ایک غلط بحث ہے۔ انسان گونگا ہوا یا نہ ہو اوس میں بولنے کی طاقت قدرتا موجود ہے۔ گونگا کون ہے؟ جسکے منہ میں کسی نقص کی وجہ سے بولنے کی مشین میں کچھ نقص یا بے ترتیبی آگئی ہے! اس نقص یا بے ترتیبی کی وجہ سے یہ کبھی نہیں کہا جائیگا کہ گونگے میں بولنے کی طاقت ہی نہیں ہے۔ سچ مان کے بیٹ سے نکلتے ہی جو اون آن۔ مان ہوں۔ غان غون۔ نان لون، کر نے لگتا اور بے معنی آوازیں نکالتا ہے۔ یہ طریق عمل اس امر کا بھی ثبوت ہے کہ انسان طبعاً گونگا نہیں ہے۔ اوس میں طاقت نطق موجود ہے اور اگر گونگا ہے تو پھر بعد میں بقول ان حکیموں کے کیون بولنے پر مجبور ہوا۔ انسان کی بناوٹ میں نطق کی طاقت موجود ہے اور وہ بالقوۃ مطلق ہے۔ زبان ایسی ترکیب سے ٹھہریں رکھی گئی ہے جو بجائے خود اوسکے نطق کی زندہ اور موجودہ شہادت ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۱۹۔ اون دن کوئی اتحاد نہیں پایا جاتا تھا۔ وہ تاویل بادہ ہم استدلال ہے جوادی الفارین بیچ نہیں معلوم ہوتا جب نسلیں متحدہ ہیں اور ان میں ایک وقت کے اندر یکانگت تھی تو کیا وجہ ہے کہ اون کی زبانوں میں بعض حالات ایسی یکانگت نہ پائی جائے اور کسی فلیر کے پیش آنے پر اوسکو قیاسی قرار دیا جائے۔ سلسلہ تحقیقات ابھی ختم نہیں ہوا ممکن ہے کہ کسی رفتہ یہ سلسلہ بھی مزید لائل سے ثابت ہو جائے۔ ۱۲

گو یہ پارہ گوشت بلا ارادہ ضمیر و تموج دماغ بولنے پر قادر نہیں مگر تاہم ایک جزو اعظم ضرور ہے۔

دوسرے گروہ حکما کی یہ رائے ہے کہ سب انسانی نسلیں ایک ہی اصل کی فرع ہیں اور اُن سب کی بنیاد ایک ہی ہے۔ شروع میں سب انسان ایک ہی جگہ یا ایک ہی خطہ میں رہتے تھے اور اُن سب کا ایک ہی مسکن تھا اور ان سب کی زبان ایک ہی تھی۔ جب ادن میں رفتہ رفتہ تفرق پڑنا گیا تو زبان میں بھی اختلاف ہوتا گیا جس سے مختلف زبانیں پیدا ہوتی گئیں بعضوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اختلاف آب و ہوا بھی اختلاف السنہ کا موجب ہوا ہے شاید یہ ان معنوں میں درست ہو کہ اختلاف آب و ہوا کی وجہ سے ضرورتوں میں اختلاف ہو جاتا ہے اور اختلاف ضروریات منتج ہے مختلف آوازوں اور فقرات کے پیدا ہونے کا زبانوں کے بننے یا پیدا ہونے کی عملی صورتیں یا ابتدائی واقعات انسان کے ذاتی خیالات اور ارادے ہیں۔ چونکہ انسان مرید بالطبع ہے اور اُس میں خیالات کا مادہ ودیعت کیا

لے یہ امر قریں قیاس بھی ہے۔ آج تک یہ بحث بھی صاف نہیں ہوئی کہ انسانی نسلیں مختلف امتیاز کتنی ہیں یا ایک ہی باعتبار مذاہب یہودی۔ عیسائی۔ مسلمان۔ اپنے تئیں ایک ہی اصل کی فرع ظاہر کرتے ہیں۔ اہل ہندو کے عقاید کے رو سے ایک قابل غور اختلاف ہے لیکن اگر ان سب خیالات سے قطع نظر کر کے نسلوں کے نسلی اعتبارات سے یہ بحث طے کی جائے تو باتا پڑے گا کہ سب انسان ایک ہی اصل اور ایک ہی نسل سے ہیں گو خیالات میں فرق اور سوشل رسوم میں گو تفرق ہے لیکن طبعی فضائل اور عادات میں سولے رنگ روپ کے جسکی وجہ اختلاف آب و ہوا ہے اور کوئی ایسا صریح تضاد نہیں ہے جس سے ایک شعبہ انسان دوسرے شعبہ انسان سے باعتبار اصل جدا سمجھا جائے۔ قوت ضمیر اور قوت ضمیر کے انوار یا تصرفات تقریباً یکساں ہیں۔ گو ادن میں گونہ فرق ہو مگر ایک ہی صانع کی صنعت ہیں اور ادن میں بہت کچھ مشابہت پائی جاتی ہے۔ جو اس امر کا ثبوت ہے کہ شروع کے اعتبار سے سب انسان ایک ہی اصل کی فرع ہیں اور ان سب کا رجحان یا اختیار غایت ایک ہی جانب ہے۔ اگرچہ مذاہب اور چند دیگر کمالات کے اعتبار سے مختلف فیہ ہیں مگر ان سب



جا چکا تھا اس واسطے یہ فروری تھا کہ اون کے اظہار کے لئے کوئی سبیل بھی ہو۔  
 جس طرح ایٹم اپنی راہ آپ بنالیتا ہے اور اپنے زور سے نکل جاتا اور راستہ کر لیتا ہے اسی  
 طرح خیالات کے ایٹم نے اون راہوں سے گزرا اور نفوذ کیا ہے جن سے زبانوں  
 کی دنیا و پڑتی ہے۔ خیالات اور اردوں کا رگنما محال تھا۔ اون میں ایک قدرتی طاقت  
 تھی۔ طبعی جوش پھوٹا کر نکلا اور خود بخود منہ سے الفاظ نکلتے گئے۔ ایک کے منہ سے نکلے  
 اور دوسرے نے سنے۔ رفتہ رفتہ اون کا ذخیرہ ہوتا گیا۔ دراصل انسان کے جوارح و ماغ  
 کہے تعلق ہیں و ماغ میں توجہ اور جوش ہوتا ہے اور اس کے زور سے جوارح میں حرکت  
 آتی ہے اور انسان مختلف طریقوں سے اس جوش یا اس حرکت سے کام لیتا ہے۔  
 یہ ثبوت ہے کہ خود بخود جوش اور ضرورت کی حالت میں الفاظ نکلے ہیں۔ ہمیں  
 ایک نو ذیئیدہ بچہ کی حالت سے مل سکتا ہے۔ پہلے دن کا بچہ مکرر دیکھتا اور دہاتا اور  
 چلاتا ہے۔ اس رونے اور چلانے میں غون غان اور اون آن بھی کرتا جاتا ہے۔

بقیہ حاشیہ متعلقہ صفحہ ۱۲۱۔ شاخوں میں ایسے سمات یا اعتبارات کا پایا جانا اور بہیت مجموعی فی البلیغ  
 ہونا اس امر کی برہان ہے کہ یہ سب شے ایک ہی سرچشمہ سے نکلتے ہیں اور موجودہ اختلافات جو  
 اون میں پائے جاتے ہیں۔ وہ اعتباری یا غیر حقیقی اور اختلاف آب و ہوا کی وجہ سے ہیں۔ ۱۲  
 ملہ فلسفہ زبان میں یہ بحث بھی خالی از دل چسپی نہیں کہ آیا۔  
 دالف، ابتدا حروف سے ہوئی۔

(دب) یا الفاظ سے۔

بعض لوگ خیال کرتے ہیں کہ ابتدا میں حروف کا اطلاق ہوا ہے۔ بعد میں الفاظ کی ترکیب  
 عمل میں آئی ہے۔ اور بعض کا یہ خیال ہے کہ حروف بعد میں ترکیب یا ترتیب دے گئے ہیں۔ اس  
 بحث میں یہ پہلو قریب الصحة معلوم ہوتا ہے کہ حروف کی ترکیب یا ترتیب فی البدل عمل میں  
 آئی ہے۔ چھٹا بچہ پہلے پہل اوٹ پٹا ٹانگ بو الفاظ آتا ہے منہ سے نکالتا ہے۔ ابجد نہیں پڑھتا  
 ہے۔ بلے معنی یا با معنی الفاظ تو بول لیتا ہے۔ لیکن۔ الف۔ ب۔ یا۔ اے۔ جی مشکل سے پڑھتا  
 ہے۔ اور اگر وہ پڑھ بھی جائے تو یہ ابجد بھی بجائے خود مرکبات کا مجموعہ ہے۔ گو الف اور ب۔

چند روز تک اون آن اور غون غان ہی رہتی ہے۔ ازان بعد اس غون غان اور اون آن میں ایک ترکیب سی پیدا ہونے لگتی ہے۔

شیر خواجہ جو یہ غون غان کرتا ہے تو دراصل اپنی دانت میں بوتلا اور باتین کرتا ہے لیکن چونکہ ابھی تکمیل یا مشق نہیں ہوئی۔ اس واسطے پورے طور پر قادر نہیں ہوتا۔ جن لوگوں نے شیر خواجہ کی باتین اور غون غان سنی ہے اور مسلسل غور سے دیکھا ہے کہ کس طرح دن بدن اون کی غون غان اور اون آن میں ٹنکتی آتی جاتی ہے اور کس طرح تو تلیں ہن سے صفائی حاصل ہوتی ہے وہ کہہ سکتے ہیں کہ ایک نو زائیدہ بچہ شروع ہی سے بوتلا اور باتین کرتا ہے۔ جن جون نشوونما میں تاثر کی اور استقامت آتی جاتی ہے دون دون بچہ کی طبیعت میں ایک ایسا جوش پیدا ہونے لگتا ہے کہ وہ خود بخود اوٹ پٹانگ الفاظ بولنے لگ جاتا ہے اور انہیں الفاظ سے اپنا مطلب نکالتا ہے۔ صرف بچہ ہی نہیں بلکہ دوسرے بھی انہیں الفاظ سے استدلال کرتے ہیں۔ گو اس ابتدائی طاقت میں سماعی حصہ بھی بہت کچھ ہوتا ہے مگر طبعی طاقت

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲۲۔ دیکھنے میں حرف مفرد ہیں۔ لیکن بولنے میں مرکب ہیں دیکھو شیر خواجہ کس صفائی اور کنجھو ہے ہن سے۔ امان۔ ابا۔ جا۔ آ۔ کتا ہے۔ ہم ان حالات سے استدلال کر سکتے ہیں کہ انسان شروع شروع میں ترکیبی صورت کا ہی زیادہ تر سہولت سے اطلاق کر سکتا ہے اور اسی کو تقدم حاصل ہے۔ اور اسکے اثبات میں یہ دلیل بھی دی جاسکتی ہے کہ دماغ اور ضمیر کے اظہار جوش میں بالکل حروف کی صورت محسوس نہیں ہوتی۔ کیونکہ دماغ اور دل میں مرکب صورتیں ہی مرتسم اور منجذب ہوتی ہیں نہ کہ مفرد جب انسان طبعی طور پر مرکبات کا عادی ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ حروف کی تدوین الفاظ سے پہلے مانی جائے۔ حروف کی ضرورت کس وقت اور کب محسوس ہوئی یہ ایک دوسرا سوال ہے۔ ہماری رائے میں تکلم اور مخاطب کے سالہا سال بعد یہ ضرورت محسوس ہوئی ہوگی۔ اگر ساتھ کے ساتھ ہی یہ ضرورت بھی محسوس ہوتی تو انسانی تاریخ میں اس قدر دہشتلاہن اور گڑبڑ نہ پائی جاتی۔ جب واقعات کا احفاظ کا محقق نہ ہو سکا اور دماغ رہ گیا تو فن تحریر نکلا اور اس فن کی خاطر حروف کی بنیاد رکھی گئی۔ جس طرح کسی نے مناسب اور موزون سمجھا۔ وہی

بھی بہت کچھ کر دکھاتی اور نمایان اثر ڈالتی ہے۔

بعض اوقات انہیں الفاظ میں سے چند الفاظ خود بچہ کے والدین کی زبان پر آتے ہیں اور انہیں سے مطلب برآری ہوتی رہتی ہے۔ مثلاً بعض بچے خورد سالی میں پانی۔ امار۔ سنا کہہ کر ملگتے ہیں۔ یہ الفاظ انکے خود اختراعی ہوتے ہیں۔ لیکن ان سے مطلب نکل آتا ہے بچہ کے منہ سے انا نکلا اور ان مطلب سمجھ گئی۔ اگر سب انسانوں کی قوت طاقت بچپن کی حالت ہی میں رہتی تو بچپن کے الفاظ ہی ایک زبان کا اثر رکھتے اور انہیں سے اخیر تک کام نکلتا رہتا۔

یہ سوال بھی ہو سکتا ہے کہ الفاظ خود بخود کیوں کر پیدا ہوتے گئے۔ اس کے جواب دینے سے پہلے یہ سوچنا لازمی ہے کہ ہر انسان کے دل میں خاموش رہنے کی حالت میں جس قسم کے خیالات نشوونما پاتے اور جوش زن ہوتے ہیں وہ مہنی مجسم ہوتے ہیں۔ گو انسان دنوں نہ بولے اور زبان بند رکھے لیکن دل میں جو جو خیالات اٹھتے ہیں ان سے اور انکے مفہوم سے پورے طور پر باہر اور باخبر ہوتا جب ضمیر اور دماغ اشکال معانی سے بھر رہا ہے اور ان اشکال میں ایک طاقت ادا ایک جوش بھی ہوتا ہے۔ تو جو طرح اسٹیم اپنی راہ بنالیتا اور نکل جاتا ہے اسی طرح وہ اشکال معانی بھی الفاظ کے قالب میں نمود پذیر ہوتے رہتے ہیں۔ خیالات کہہ ہجوم سے الفاظ کی شکل بنتی گئی اور ان اشکال سے اور مختلف تشکیل ترکیب پذیر ہوئی لیکن۔ اسٹیم جب نکلتا ہے تو اس میں سے بھی ایک قسم کی آواز نکلتی ہے اور وہ آواز الفاظ میں منتقل یا تحویل کی جاسکتی ہے اسی طرح ہجوم خیالات کے اسٹیم کی بھی ایک آواز ہوتی ہے اور وہ آواز الفاظ میں منتقل ہوتی رہتی ہے اور حافظہ اس سے محفوظ رکھتا ہے۔ اگر ایک آدمی چند منٹ کے لئے بولنے سے روک دیا جائے تو اس کے دل و دماغ میں ایک قسم کا جوش پیدا ہونا شروع

بقیہ جاتیہ متعلقہ صفحہ ۱۲۳۔ طریقہ اختیار کیا اور اسی طریقہ پر یون ترقی پاتا رہا جن تحریر کا بعد میں مدخل پانا ایک مدخل و دلیل اس امر کی جو کہ انسان شروع ہی سے دنیا کا عادی رہا ہو اور نہ اس کی طبیعت کا ایک لازمی فعل ہو۔ ۱۲

ہوتا اور اوس کی طبیعت کو ایک اضطراب لاحق ہونے لگتا ہے۔ ہجوم خیالات سے دل چاہتا ہے کہ بے ساختہ بول اٹھے اور جو کچھ دل میں بھرا ہے کہہ دے یہی صورت حدوث الفاظ کی تھی اور اوس جوش سے اون کا شروع ہوا ہے۔ لفظ سے مراد اس جوش کا اظہار اور مکمل ہو جانا ہے۔ موجودات کا نشوونما اور تکمیل اوس درجہ تک کہ جہاں تک قدرت نے اوس کی حد مقرر کر دی ہے۔ عمل ارتقا کی بدولت ہوتی جاتی ہے۔ لفظ اور زبان کی نشوونما کا کفیل بھی یہی عمل ہے۔ ہماری ہر ایک قسم کی ترقی اور تکمیل قانون وحدت کے تابع ہے اور اوس قانون وحدت کا ایک حصہ عمل ارتقا بھی ہے۔

بعض حکیموں کی یہ رائے ہے کہ ہر زبان کی بنیاد یا اصل چیز ابتدائی مادے ہیں جن سے اوس زبان کی ترکیب اور تخلیق ہوئی ہے۔ ان ابتدائی مادوں کی تعداد میں اختلاف ہے۔ کسی نے کچھ تعداد بیان کی ہے کسی نے کچھ۔ اور یہ بھی خیال کیا گیا ہے کہ وہ مفرد ہیں اور مستقر ای تحقیقات کے اعتبار سے اول کی تعداد ۵۰۰ سے زیادہ نہیں۔ یہ ابتدائی مادے جس طریق سے دریافت ہوئے ہیں اوس کی نسبت مختلف راہیں ہیں۔

بعض نے یہ توجیہ کی ہے کہ جب انسان حرکات اور اشارات سے تنگ آگیا تو اوس نے اپنے ارد گرد کے چرند اور پرند کی آوازوں کی نقل اوتارنا شروع کی۔ اس عمل یا اس ترکیب سے ابتدائی مادے تیار یا پختہ ہوئے گئے اور پھر اون سے تہا عذ

لہ اب یہ ثابت کر لی کہ کوشش کی جاتی ہے۔ کہ ہر علم اور ہر دریافت اور تحقیقات اور ہر مظہر ایک قانون وحدت بقیر حاشیہ متعلقہ صفحہ ۱۲۵۔ کے تابع ہے اور ایک شلخ یا ایک حقیقت دوسری حقیقت سے ایک نسبت اور ایک الحاق رکھتی ہے اور ہر کثرت میں ایک قانون یا ایک اصول وحدت پیمانہ اور مستر ہے اور تمام ہستیاں ایک ہی قانون کے ماتحت ترقی اور تہرل کرتی رہتی ہیں۔ تھیں یہ چاہتا ہے کہ کسی دن ہماری تمام ترقیات یا تہرلات کا سلسلہ ایک ہی قانون سے منضبط ہو کہ ایک عام وحدت سے لایا جائے گا۔ یہی قانون وحدت اوس اتصال وحدت تک لی جاتا ہے جو ان تمام وحدتوں کا منبع ہے اور جو اپنی ذات میں ایک خالص وحدت ہے ۱۲

تصریف الفاظ کا ذخیرہ بنتا گیا اور یہ قوت پیدا ہوتی گئی کہ ہر مطلب پر سہولیت  
ادا کیا جاسکے۔

نقل اوتارنے کی توجیہ چندان دل چسپ نہیں ہے۔ جس طرح پرند چرند۔  
درندے۔ آوازین نکال سکتے ہیں۔ یا نکال سکتے تھے اسی طرح انسان بھی آسانی  
نکال سکتا ہے اور نکالتا ہوگا۔ جیسے اوروں کی آوازین سنائی دیتی ہیں۔ ویسے ہی  
اپنی آوازین بھی سنائی دیتی ہیں۔ کیونکہ اپنی ذاتی آوازین سے ہی کام نہ لیا گیا۔  
کووں کی کاکین کائیں۔ اور کتوں کی بھون بھون سے کیونکہ آوازین میں ترقی ہوتی  
گئی۔ اور کیونکہ وہ دوسرے آوازین انسان کے ابتدائی مادے قرار دی  
گئیں۔ یا اون آوازین سے اپنی آوازین چھوڑ کر کیونکہ کام لیا گیا۔ حالانکہ انسانی آوازین  
کا نظام چرند اور پرند کے نظام آواز سے کہیں زیادہ مکمل اور پیچیدہ ہے۔ ہماری رائے  
میں یہ ایک کمزور دلیل یا استدلال ہے۔

بعض حکیموں کا خیال ہے کہ خود انسانی آوازین ہی ابتدائی مادوں کی بنیاد  
ہیں اور انہیں ذاتی مادوں سے زبانوں میں رفتہ رفتہ ترقی ہوتی گئی ہے۔ طبیعی آوازین  
اون تمام مادوں اور تمام بالحد کے تصرفات کا ماخذ اور مخرج ہیں۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ انسان نے ہر قوت متفکرہ الفاظ کا سلسلہ  
قائم کیا ہے اور ان اصلی مادوں کا اخذ ہی قوت متفکرہ ہے۔ کیونکہ انسان میں  
ایک ایسی قوت بھی پائی جاتی ہے۔ جس کی مدد سے وہ اپنا مافی الضمیر کسی نہ کسی طرح  
معرض اظہار میں لاسکتا ہے۔ انسان کے دماغ میں ایک خیال گردش کرتا ہے۔ اس  
سے اس میں ایک جوش اور طاقت پیدا ہوتی جاتی ہے اور اس جوش سے ضربات  
لگ لگ کر ایک خاکہ بنتا جاتا ہے اور اس خاکہ کی ضربات سے مختلف آوازین نکلتی  
جائیتی جاتی ہیں۔ اور انہیں مختلف آوازین سے الفاظ موضوع ہوتے جاتے ہیں چونکہ  
یہ سب معلومات اجتہادی اور قیاسی ہیں۔ اس واسطے ہر ایسے اجتہاد پر دلائل بھی لائے  
جاسکتے ہیں اور اعتراض بھی کیا جاسکتا ہے۔ تحقیقاً یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اصابت اور

ابتدائی صورت کیا تھی۔ البتہ مزید اطمینان کے واسطے صرف ہماری موجودہ حالت کچھ نہ کچھ نظر یا سہارا ہو سکتی ہے۔

ہم نو زائیدہ بچہ کی مثال لیتے اور فرض کرتے ہیں کہ وہ بیرونی تحریکات اور اپنے اہلکے جنس کے تصرفات سے بالکل بیگانہ اور نا آشنا ہے۔ وہ پیدا ہوتے ہی۔ چند مختلف آوازوں کے نکالنے پر مجبور ہوتا ہے۔ اسکی پیدائشی آواز چند حروف سے مرکب ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر بچہ مرکب ہی آوازیں نکالتا ہے۔ کبھی کوئی مفرد حرف اوس کے منہ سے نہیں نکلتا۔ یہی آوازیں ابتدائی مادے ہیں اور یہی آوازیں بقاعدہ تشریف مختلف الفاظ کا مخرج یا شتق ہیں۔ اگر یہ آوازیں ابتدائی مادے نہ قرار دی جائیں تو پھر اس سوال کا جواب ذرا مشکل ہو جاتا ہے کہ کیا درحقیقت چرند اور پرند کی دوازیں ہی ہماری انسانی زبانوں کے ابتدائی مادے ہیں؟ ہمیں تجربہ اور مشاہدہ سکھاتا ہے کہ بچہ آوازیں نکالتے نکالتے بتدریج ایک ایسی حالت میں آ جاتا ہے کہ انہیں آوازوں سے الفاظ بنائے لگتا ہے۔ ثبوت متفکرہ ہر مادے کی درستی اور آفرینش کرتی ہے اور ثبوت طلاقیت بذریعہ اطلاق اوس میں جان ڈالتی ہے۔

اس ضمن میں یہ سوال کیا گیا تھا کہ ان مادوں یا صورت ترکیبی میں مفہیم یا معانی کی روح کس طرح آگئی۔ پہلے یہ مان لینا چاہیے کہ انسان میں ایک ایسی طاقت بھی ہے جو ان مادوں کو وجود میں لاتی ہے جن سے الفاظ کا ذخیرہ بنتا جاتا ہے۔ یہ کلیہ ماننے کے بعد ہم یہ کہیں گے کہ جب چند مادے پیدا ہو گئے اور ان سے الفاظ کی ترکیب عمل میں آتی گئی تو یہ عمل و دھال سے خالی نہ تھا۔

(الف) یا تو منطبق بہ ضروریات تھا۔

(ب) یا غیر منطبق بہ ضروریات تھا۔

ہر ضرورت کے مقابلہ میں خیال دماغ اور دل میں جوش مارتا اور گردش کرتا ہے ثبوت متفکرہ اوس میں مناسب کتر بیونت کر کے اسے ایک اور صورت پر لاتی ہے۔

مثلاً پہلے پہل انسان کے دل میں یہ خیال اٹھا کہ مجھے چلنا چاہیئے۔ اس خیال کی کشش اور جوش سے انسان نے چلنا شروع کیا۔ اس حرکت پر اس کے منہ سے ایک لفظ نکلا اور اس نے اسے رٹ لیا اور پھر ایسے موقع پر اسی کا اطلاق کیا جاتا رہا اور دوسروں نے بھی اسے سن کر یاد کر لیا۔ اور پھر اس میں رفتہ رفتہ اور بھی تراش خراش ہوتی گئی۔ یہ اعتراض کہ خود بہ خود الفاظ کا اطلاق پانا یا نکلنا کیوں کر ممکن ہے۔ موقوفہ اور مضبوط نہیں انسان میں یہ طاقت موجود ہے کہ ضرورت کے وقت بے ساختہ بلا تردد اس کے منہ سے الفاظ اطلاق پاتے ہیں۔ ہم ایک ناگہانی واقعہ دیکھتے یا سنتے ہیں اور ہمارے منہ سے بلا ارادہ بلا سوچے ایک خاص لفظ یا کوئی جملہ نکل جاتا ہے اور کبھی کبھی وہ لفظ یا وہ جملہ باوجود بے معنی ہونے کے بھی کام دے جاتا ہے۔ یا معنی الفاظ کے ساتھ بے معنی الفاظ کا اطلاق پانا اس امر کی ذیل ہے کہ بعد از خوض و فکر عمیق چند الفاظ یا معنی قرار پاتے گئے اور بعض ترنگا میں شمار ہونے لگے۔

اس بحث کو کہ کیوں اور کس وجہ سے بعض الفاظ یا معنی قرار پائے اور کیوں بعض بے معنی بدین رکھے گئے۔ ہم تیسرے فقرہ کے جواب میں طے کر لیں گے۔ یہاں صرف اسی قدر کہا جاتا ہے کہ ایسا کرنا یا ایسا ہو جانا ضرورت اور مذاق پر بھی بہت کچھ موقوف تھا۔

اسلئے یہ قرار دے لینا کہ ایک ہی انسان نے زبان کی بنیاد ڈالی ہے یا ایک ہی انسان کی آوازوں کے مادیوں سے زبانیں بنی گئیں ہیں۔ ایک بے بنیاد خیال یا کمزور رائے ہے۔ اس تنگ دود میں درجہ بدرجہ سب انسان شامل ہیں اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کتنے عرصے کے بعد ان مادیوں کی بدولت مختلف انسانوں نے اس میں وہ نلک یا وہ طاقت پیدا کی ہوگی جو سمولت اطلاق اور قسم مطالب کے اعتبار سے زبان کہلانے کی سعی ٹھہرائی گئی۔ ۱۲

اسلئے مذاہب کے بابت ایسے یوں بیان کرتے ہیں کہ خدا نے انسان کی بنیاد خود ڈالی ہے اور خود ہی اس قدر اختلافات کا بانی ہوا ہے اور اس نے انسان کے دل اور زبان میں بولنے کی طاقت و ولایت

قوت متفکرہ کے ساتھ ایک دوسری مذاق یا میلان بھی انسان کی طبیعت میں پایا جاتا ہے۔ قوت مذاقیہ فصاحت یا بلاغت کے قواعد و ضوابط کی پابندی کے بغیر بھی خود بخود صورت پیش آمدہ کا انتخاب کرتی اور انہیں ترتیب دیتی جاتی ہے۔ اور سچ پوچھو تو قواعد فصاحت اور ضوابط بلاغت کی بنیاد بھی مختلف مذاقوں اور میلانوں کا صحیح یا مانوس اور مرغوب نچوڑ ہے۔ جو صورتیں اور مکالمات عام مذاق کے موافق ہوتے کئے انہیں، بلوغ فصیح شستہ تسلیم کیا جاتا رہا۔ یہ بحث بھی کی جاتی ہے کہ ان مفاہیم یا معانی کا یقین یا تشخیص اور اعتماد کن دلائل اور کن وجوہ پر کیا گیا ہے۔ معانی مقررہ کے تسلیسی دلائل یا وجوہ مختلف ہیں۔ بعض الفاظ کے معانی ابتدائی

بقیہ علیہ السلام اور اوسے سے یہ بے ہما طاقت بخش کر اوس کا درجہ اور مخلوقات سے اسے اور برتر بتا کر شروع شروع میں اوس کے دل میں الفاظ یا الفاظ کا اطلاق خود واقعہ کیا ہے۔ بعض لوگ اس پر معترض ہوتے ہیں۔ اگر مذہبی ہیوری کے نام سے استعمال لازم آئے تو یہ جدابات ہے ورنہ اس مذہبی توجیہ سے بھی کوئی دقت پیش نہیں آتی۔ اگر عین علت العلل کی قدرت اور تصرفات پر یقین اور اعتماد ہے تو کہہ سکتے ہیں کہ فیضانِ تدسی نے ہر انسان کی طبیعت میں یہ طاقت یا یہ ادہ رکھ دیا ہے۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ انسان کے ضمیر میں یہ برتو سے اور خصوصیات پائی جاتی ہیں اور انسان ان قوانین کے ذریعہ سے یہ کام کر سکتا ہے تو یہ باتیں ایک فلسفی کی زبان سے منکر بہت لوگ مان لیتے ہیں۔ صرف اس اعتبار سے کہ وہ ایک فلسفی کا قول ہے لیکن جب مذہبی فلسفہ کے اعتبار سے خدا کا نام لیکر کہا جاتا ہے تو بعض لوگ ناک بھونچٹا لگ جاتے ہیں۔ صرف مذہب کا نام کرنے سے آؤں حقایق سے بھی انکار اور اعراض کیا جاتا ہے جو فلسفی اعتبارات سے قابل تسلیم ہوتی ہیں۔ مذہب بھی اس ایک فلسفہ ہے جس طرح ہوائی فلاسفوں نے فلسفہ کی تقسیم طبیعیات و اخلاق اور منطقی پر کر رکھی تھی اسی طرح یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ فلسفہ کی ایک اور قسم مذہبی فلسفہ بھی ہے۔ فلسفہ میں نرسے روایات کی بابت بحث نہیں ہوتی بلکہ مجردات و روحانیات کی نسبت بھی سمجھنے کی جاتی ہیں۔ مذہب بھی تقریباً اُن بحثوں سے خالی نہیں ہے جو فلسفہ میں کی جاتی ہیں۔ بڑا فرق ان میں طرز تعلیم یا استدلال کا ہے۔ مذہب اپنے تمام اجتہادات کی بنیاد علتِ اولیٰ یا خدا کو سمجھتا ہے اور فلسفہ میں سہولیات سے بحث ہوتی ہے۔ بعض



ما دون کی مناسبت سے تسلیم کئے گئے ہیں اور بعض کے معانی اعتبار سے ہیں۔ جب ایک گروہ نے ایک لفظ کے لئے بلحاظ استعمال ایک خاص معنی تسلیم کر لئے تو وہی معنی اوس لفظ کے تحقیقی یا اصلی معنی قرار پا گئے۔ اعتبار سے معنوں کی ایک جدا گانہ لینی چوڑی بحث ہے جس سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ انسان کے مسلمات میں سے کس قدر مسلمات کی ہستی محض اعتبارات پر موقوف اور مبنی ہے۔

اگر ہم یہ سوال کریں کہ زبان فارسی میں لفظ بودن کے معنی ہونا اور اودوین لفظ چھنال کے معنی ایک خراب چال چلن کی عورت کے کیوں ہیں تو ہمارے پاس یقین دلانے کے لئے کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے برہانے وجوہ عقلی ہم یقین کر لیں کہ واقعی لفظ بودن اور لفظ چھنال کا جو مفہوم لیا گیا ہے اس کے سوائے اور کوئی مفہوم ہو ہی نہیں سکتا۔ غایت درجہ ہم چند اشتقاق پیش کریں گے۔ مگر اوس سے بھی مزید اطمینان ہونا مشکل ہے۔ اخیر پر پھر پھر اگر یہی کہنا پڑے گا کہ ایسا ہی سنتے آئے ہیں۔ اور ان الفاظ کو ایک ملک کی جماعت نے انہیں معانی میں استعمال کیا ہے۔ اعداد و ہر ملک اور ہر قوم میں مسلمہ صداقتیں ہیں۔ لیکن اگر پوچھا جائے کہ دو کو دو اور تین کو تین۔ کیوں کہا جاتا ہے اور کیوں کچھ اور نہیں کہا جاتا۔ تو کوئی عقلی دلیل پیش نہ کی جاسکے گی۔ ان مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ دراصل اعتبار سے یہ طور پر الفاظ کے معانی تسلیم کئے گئے ہیں۔ ورنہ عقلی استدلال سے یہ نہیں کہا جاسکتا

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۶۹۔ بڑے بڑے فلسفیوں کا یہ مذہب بھی ہو کہ صحیح فلسفہ کی بحث بھی علت العلل سے شروع ہونی چاہیے مطلق فلسفہ کی بحثیں اسی دنیا تک ختم ہو جاتی ہیں اور فلسفہ زمین سے چل نکلتا ہے۔ ایک فلسفی یوں کہے گا کہ انسان کی طبیعت میں نظام یا قوام اہم ہی کے اعتبارات سے یہ جذبات پائے جاتے ہیں اور ان کا خاتمہ یا قوام نظام یا قوام کے خاتمہ کے ساتھ ہی ہو جائیگا اور ایک مذہبی فلاسفر سے یوں بیان کرتا ہے کہ ایک علت العلل یا خدا نے انسان کی ذات میں یہ اوصاف و ولایت کر رکھے ہیں اور ان کا خاتمہ ایک امد عالم میں جا کر ہو گا جسے عالم خدا کہتے ہیں اس طرز استدلال سے سارے فلاسفوں کا یہی مذہب کے مقابلہ میں اٹھارہویں صدی کے بعد اکثر فلاسفر اس مذہب سے استدلال سے اتفاق بھی کرتے ہیں۔ ۱۲

ہے کہ کیوں یہ محنی فرض کر لئے گئے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ چونکہ آوازوں کے  
ابتدائی ماتے بھی محض اعتبارات ہی تھے۔ اس واسطے ان سے الفاظ کی جب  
ترتیب اور ترکیب عمل میں آئی تو وہ بھی اعتباری ہی رہے۔ جب انہیں یہ قاعدہ  
تصریف استعمال کیا جاتا ہے تو پھر ان کے لئے وہی ابتدائی مادے دلیل یا ماخذ  
قرار دئے جاتے ہیں۔ بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اکثر الفاظ کے معانی آوازوں  
پر موضوع ہیں۔ شاید چند الفاظ ایسے بھی نکل جائیں جن کے معانی ان کی آوازیں  
سے ماخوذ ہوں مگر اسے ایک کلیہ نہیں قرار دیا جاسکتا۔ اردو میں کہتے کوکتا۔ انگریزی  
میں ڈوگ۔ فارسی میں سگ اور عربی میں کلب کہتے ہیں۔ بھلا ان میں کتے کی  
بھون بھون کو بھی کچھ دخل ہے۔ اگر آواز ہی کا عکس ہوتا۔ تو کتے کو بھون بھون  
اور عوج کے نام سے پکارنے ذکر کتے اور سگ وغیرہ سے اس سے یہ ثابت  
ہوتا ہے کہ کتے کا نام ہر زبان میں کسی اور ہی خصوصیت سے رکھا گیا ہے۔

یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ ان اعتبارات کی بنیاد کیا ہے یا کیا تھی مگر پہلے ہمیں  
یہ دیکھنا چاہیے کہ خود الفاظ اعتبار کن معانی میں متعل ہوا ہے۔ لغت میں اعتبار کے معنی۔  
”تجرت گرفتن“ یا انریشہ از پس چیزے رفتن اور نیک انگاشتہ کے ہیں۔ اعتبار کے  
ذاتی معنی ہی اس سوال کا مختصر سا جواب ہیں۔ وضع الفاظ کے ساتھ ہی جو مفہوم خیال میں

ملے مختلف، مگر ان مختلف تو سوں میں ایک ہی مطلب کے واسطے جو مختلف الفاظ موضوع میں جیسے  
انگریزی میں آئی۔ فارسی میں من۔ عربی میں آنا۔ اردو ہندی میں مین۔ ان کا اختلاف صرف اس وجہ سے  
ہے کہ ہر جماعت یا گروہ اشخاص نے اپنے اجتہاد اور مذاق کے مطابق الفاظ وضع کئے اور پھر ہی اعتبار کا  
... .. شہادت سے تسلیم ہوتے گئے۔ اگر کسی خاص بنیاد پر یہ وضع ہوتے تو ان میں ضرور اتحاد  
اور یکسانیت پائی جاتی ان میں اختلاف کا ہونا ہی دلیل اس امر کی ہے کہ ان کا اکثر حصہ اعتباری ہے۔  
بہت تھوڑے ایسے الفاظ ہیں جن کے معانی یا مفہوم کسی خاص درجہ سے مشروط ہوں۔ اس میں شک  
نہیں کہ بعض مرکبات یا مفردات کی وجہ تسمیہ بھی ہوتی ہے لیکن یہ کوئی عام قاعدہ نہیں ہے۔ لغات میں  
صرف معانی کا بیان کیا گیا ہے یا کہ کس لہجہ سے یہ لفظ نکلا ہے۔ یہ بحث لگائی ہو کہ اس لفظ کو کیوں یہ معنی ہیں ۱۲

ایک یا خیال میں جم گیا وہی اعتباری اعتباری طور پر تسلیم لیا گیا اور وہی اس کی معنی قرار پائیگی  
اگر یہ سوچا جائے کہ کیوں اور معانی وضع نہ کر لیں گے اور کیوں ایک ہی معنی پر اتفاق رہا  
اور کیوں ایک ایک لفظ کے کسی کسی معنی بھی ہیں تو گوشائی نہ ہو لیکن ہماری رائے میں ان سوالوں  
کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ اعتبار اور وضع میں فرق ہی وضع اشے میں چند حالات کا پہلے سے موجود ہونا  
شرط ہے اور اعتبار میں یہ شرط لازمی نہیں جو پہلے ہی خیال میں جم گیا وہی مقدم رکھا گیا۔ اور اوپر  
اور دنیا دین رکھی جاتی ہیں۔ اور جو مفہوم پہلے تسلیم کیا گیا تھا اس کے لگ بھگ اور مفہوم بھی  
تسلیم کئے جاتے ہیں لیکن اس کے بالکل مطابق تسلیم نہیں کئے گئے۔

بعض الفاظ کے جو چند معانی تسلیم کر لیں گے اور اصل وہ ایک ہی ہیں صرف عارضی  
اعتبارات سے جدا گانہ معانی اسے جلتے ہیں ورنہ ان میں بہت تھوڑا فرق ہے۔ مثلاً عربی زبان  
میں یہ کہ بہت سی معنی ہیں مگر ایک معنی میں دوسری معانی کی کچھ نہ کچھ جملک پائی جاتی ہے۔ یہ کہ  
معنی ہا تک کے بھی ہیں اور طاق کے بھی اور اون دونوں میں ایک مناسبت موجود ہے۔  
بعضوں نے یہ بھی کہا ہے کہ ایک ہی لفظ کا چند مختلف معانی میں استعمال ہونا بجا و خود اس  
امر کی دلیل ہے کہ ان مختلف معانی میں بھی اعتبار ہی مقدم رکھا گیا ہے۔ اگر کسی حقیقت پر معانی  
کا مدار ہوتا تو یہ اختلاف نہ ہوتا۔ اکثر الفاظ مترادف مفہوم بیان کئے جاتے ہیں۔ چند کنایہ بیان پائی جاتی  
ہیں جنہیں بہت سی گئی ہو کہ الفاظ میں کوئی مترادف نہیں ہے۔ نہ بہت معانی اور نہ بہت مفہوم۔ اور  
بعض کی رائے میں مفہوم میں تو مترادف پایا جاتا ہے لیکن معانی میں نہیں پایا جاتا۔ اگر یہ نظر غور دیکھا  
جائے تو مترادف بہت ہی کم پایا جائیگا۔ جو الفاظ مترادف بیان کئے جاتے ہیں دراصل ان میں برا  
نام اعتبار و مترادف ہے۔ حقیقی مترادف نہیں ہے۔

۱۔ مفہوم اور معنی میں ایک یا ایک فرق ہے۔ مفہوم الفاظ قودہ ہے جو خود اہل زبان کے نزدیک اصلی اور  
حقیقت اور لفظ کی نکر۔ اہل زبان جب کسی لفظ کی نسبت اصولی بحث کرتے ہیں تو کہنا چاہتے۔ کہ وہ اسکی مفہوم  
کی نسبت بحث کرتے ہیں یا یوں کہتے کہ مفہوم الفاظ سے وہ موقع یا وہ صورت مراد ہے جس میں وہ حقیقت اظہار  
میں آئے ہوتے ہیں۔ جو کہ لفظ کے الفاظ استعمال کرتے ہیں وہ مفہوم الفاظ سے پیچھے واقع ہوتے ہیں۔  
سب سے پہلے اول ان کے بعد مترادف معانی پائی جاتی ہے۔  
یہی مفہوم معانی سے بہت ہی قریب ہوتا ہے اور کبھی کسی قدر نا صاف ہے۔ یہ لازم نہیں کہ ہر لفظ کے معنی  
جانتے سے اسکا مفہوم ہی سمجھ لیا جائے۔ کیونکہ مفہوم میں صرف معانی ہی داخل نہیں ہیں بلکہ موقع اور ظرف استعمال  
میں شامل ہیں۔ اور معانی میں یہ مفہوم صیغہ داخل نہیں ہیں۔ دوسری زبانوں میں ہمارے اور ہمارے ہونا اسی صیغہ سے  
شکل ہے کہ صرف معانی سے علیٰ کام نکال جاتا ہے۔ ۱۱۔

بعض کی یہ رائے ہے کہ ایک ہی زبان کے الفاظ کے اندر توافقی نہیں پایا جاتا بلکہ دوسری زبان کے الفاظ کے مقابلہ میں توافقی ہوتا ہے یہ تو جہہ کچھ موزوں نہیں ہے یہ ضرور ہو کہ ایک زبان کے الفاظ باعتبار معانی دوسری زبان کے الفاظ سے ملتے ہیں لیکن اصلی معنوں میں توافقی ایک ہی زبان کے الفاظ میں ہونا چاہیے گو عام طور پر الفاظ مترادف نہ ہوں لیکن ایک ہی زبان کے اندر مترادفات ہوا کمال نکار کرنا حقیقت نفس الامری کے خلاف ہے۔ یہ لازمی نہیں کہ ایک ہی مطلب کی واسطے مختلف الفاظ ایک ہی معنی میں نہ ہوں جب ایک مطلب مختلف جملوں میں لایا جاسکتا ہو تو کیا وجہ ہے کہ ایک ہی معنی چند مختلف الفاظ میں لایا جائے؟ ان محل استعمال میں فرق ضرور ہو۔ سو اس فرق کو ان کے توافقی میں چند ان فرق نہیں آسکتا کیونکہ جب وہ محل نہیں ہوتا تو وہی صورت توافقی نمودار ہو جاتی ہے اور اگر اس فرق محل استعمال کے توافقی ہو نکار کیا جاوے تو پھر ایک ہی لفظ میں جو چند معانی پر باعتبار مختلف مقامی خصوصیتوں کے استعمال کیا جاتا ہے۔ حقیقی مغایرت تسلیم کرنی پڑے گی۔

یہ سوال کیا جاتا ہے کہ زبانیں کیوں مختلف ہیں یا کیوں مختلف ہو گئی ہیں اور ایک زبان کے الفاظ کیوں دوسری زبان کے الفاظ سے نہیں ملتے اور ایک زبان کے محاورات کیوں دوسری زبان کے محاورات سے مغایر ہیں۔ ہم ان سوالات سے اعراض نہیں کرتے ہمارا خود یہ دعویٰ ہے کہ زبانیں مختلف ہیں۔

دو ایک زبان کے الفاظ دوسری زبان کے الفاظ سے بالعموم مغایر ہیں۔  
دو ایک زبان کے محاورات دوسری زبانوں کے محاورات سے متضاد ہیں۔ جیسے ہم نے یہ بیان کیا ہے کہ زبانوں کا شروع ایک ہی طریق سے یا ایک ہی قسم کے مادوں سے

مذہبی پیرایہ میں تو ان تمام سوالوں کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ خدا ہی ان سب اختلافات اور تضادات سرزادوں کا باعث یا علت ہے اور خدا نے ہی یہ بنیاد رکھی ہے۔ چونکہ توہین اور سلین مختلف تھیں اور انکی زاد بوم اور دود باش ہی جدا گانہ تھی اس واسطے اور طبعی اختلافات کے ساتھ زبانوں میں بھی اختلاف پیدا کر دیا۔ گو مذہبی پیرایہ کی صورت میں کوئی شخص اس استدلال سے انکار کرے اور یہ کہہ دے کہ خدا کو اس کی کیا ضرورت تھی لیکن جب ہم یہ امر مان لیتے ہیں کہ قدرتی قانون ہی مزرعہ بوم کے

ہوا ہے۔ ویسے ہی ہم یہ کہیں گے کہ گوزبانوں اور ادن کے الفاظ یا صحاورات کا پس  
 میں کیسا ہی اختلاف اور تضاد ہو لیکن ادن سب کے "نادے" ابتدائی اجزاء عمل  
 ترکیب اور حروف تہجی "عموماً ایک ہی قسم اور ایک وہی وضع کے یا ملحق الاوضاع ہیں۔  
 گو طبقات الاسماء کتنی ہی قسموں میں منقسم قرار دئے جائیں۔ اور عبرانی عربی یا ایرین  
 زبانیں جدا گانہ نسلوں میں محیط سمجھی جائیں لیکن اوپر کے اربعہ عناصر سب میں ایک  
 ہی نسبت سے پائے جاتے ہیں۔ ہماری بحث یہاں صرف "الفابیٹ" یا حروف تہجی سے  
 ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ "الفابیٹ" کے نمبروں یا تعداد میں کوئی کمی بیشی ہے اور  
 اشکال میں بھی اختلاف ہے مگر باعتبار حقیقت اور اصلیت کے ایک ہی ہیں اور ماننا  
 پڑتا ہے کہ ان کی ابتدائی بنیاد ایک ہی تھی۔ انگریزی۔ فارسی۔ سنسکرت وغیرہ  
 زبانیں عربی اور عبرانی سے بہت فاصلہ پر سمجھی جاتی ہیں۔ لیکن ان سب کی "الفابیٹ"  
 میں بھی ایک تعلق اور ایک الحاق پایا جاتا ہے۔ فارسی اور عربی کی "الفابیٹ" آپس میں بالکل  
 متشابه اور قریب الاوضاع ہے۔ انگریزی اور سنسکرت کی "الفابیٹ" اگر عربی زبان سے  
 جو دوسرے خاندان کی زبان ہے کیسی ہی منفر خیال کی جائے مگر پھر بھی دونوں میں  
 ایک ابتدائی مشابہت کی جملک پائی ہی جاتی ہے۔ اے۔ بی۔ سی۔ ڈی۔ ای۔ ایف  
 جی۔ ایچ۔ آئی۔ جے کے وغیرہ حروف عربی کے حروف الف۔ ب۔ وغیرہ سے ایک  
 ایسی قربت اور مشابہت رکھتے ہیں جو بادی النظر میں اس امر کا کافی ثبوت ہے کہ زبانوں  
 کی بنیاد ایک ہی وقت میں اور ایک ہی اعتبار سے رکھی گئی تھی۔ گو یہ کہا جائے گا کہ چونکہ  
 انسان کے بولنے اور تلفظ کا ایک ہی طریقہ تھا اس واسطے حروف تہجی میں متعارف اور  
 مشابہت پائی جاتی ہے لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ہمیں تلفظ اور خلقی توجہات

بقیہ نوٹ صفحہ ۱۳۴۔ اعتبارات سے ہم میں بہت کچھ تضاد اور اختلاف کا موجب ہے تو یہ ماننا ہی  
 پڑتا ہے کہ مذہبی استدلال بھی قابل تسلیم ہے۔ کیونکہ جب ان سوالات کا جواب ایک منطقی یا ایک  
 فلسفی دیتا ہے تو وہ بھی اس اختلاف کی وجہ یہی بیان کرتا ہے کہ چونکہ قوانین یا انسانی نسلیں دور دراز  
 ملکوں میں پھیلی گئیں اس واسطے ادن کی بولی میں فرق ہوتا گیا۔ ۱۲

کے سوائے حروف کی وضع اور اشکال بھی اس مقابرت کا یقین دلاتی ہیں۔ اگر ایک زبان کے حروف کے اجزائے رقیمہ توڑ کر دوسری زبان کی "الفایٹ" یا اجزائے رقیمہ سے نسبت دی جائے تو کھٹا پڑے گا کہ ان کے اجزائے رقیمہ کسی ابتدائی نسبت کی یاد دلاتے یا اون پر ایک زندہ شہادت ہیں۔ اگر A B کے اجزائے رقیمہ کا تجزیہ کر کے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اے اور ایف "یاب" اور بی "مین" ایک رقیمی نسبت بھی موجود ہے۔

زبانوں کے الفاظ میں باوجود اس قرابت اور الحاق کے جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ غالباً بے وجہ ذیل ہے۔

- (الف) ایک قوم دوسری قوم سے الگ ہو کر دور دراز فاصلہ پر چلی گئی۔
- (ب) اختلاف آب و ہوا اور ضرورت کی وجہ سے الفاظ جدا جدا معانی میں ترکیب پاتے گئے۔
- (ج) جن قواعد بالبعدی یا ماتحتی سے بعد میں بقاعدہ تصریف الفاظ کی کربسنت ہوتی رہی وہ مختلف اجتہادات کا نتیجہ تھے۔
- (د) چونکہ الفاظ کی ترکیب مختلف ہوتی گئی اور میل جول بہت کم ہوتا گیا اس واسطے زبانیں دن بدن مختلف ہوتی گئیں۔
- زبانوں کا اختلاف تین حال سے خالی نہیں۔
- (۱) اشکال الفاظ میں۔

لے اکثر زبانوں میں جو دوسری زبانوں کے الفاظ پائے جاتے ہیں اور ان کا تلفظ یا ترکیب کسی غیر زبان کے الفاظ سے ملتی جلتی ہے وہ عموماً دو وجہ سے ہے۔

- (الف) یا تو اس وجہ سے کہ وہ قوم جس قوم سے نکل کر آئی ہے اس کے بعض الفاظ ہوئے ہو یا وہی تفسیرات
- (ب) یا کہ اس ابتدائی تفرق کے بعد کسی کسی وجہ سے اس دوسری قوم کے ساتھ
- اس قوم کا اختلاط اور میل جول رہا ہے۔ اور بذریعہ تبادلہ خیالات چند الفاظ کا تبادلہ یا انتقال اس
- زبان میں وقتاً فوقتاً اراداً یا غیر اراداً ہوتا رہا ہے۔ اس لئے الفاظ ایسے طور پر شامل ہو گئے ہیں کہ گویا
- اس زبان کا جزو ہیں۔ ۱۲

۲۵) معانی الفاظ میں۔

۲۶) مشتقات الفاظ میں۔

کبھی یہ اختلاف بہریت مجموعی پائے جاتے ہیں اور کبھی ان میں سے بعض الفاظ میں ایک صورت ہوتی ہے اور دو باتی نہیں ہوتیں۔ اور کبھی دو ہوتی ہیں اور ایک نہیں ہوتی ہے۔ اشکال الفاظ میں عموماً اختلاف ہوتا ہے اور جن دو باتیں زبانوں میں الفاظ باعتبار اشکال قریب قریب ہوتے ہیں ان کی خاص وجہ الفایٹ کا ایک ہی یا قریباً ایک ہی ہونا ہے۔ معانی الفاظ میں بہت کچھ اختلاف ہوتا ہے یا یوں کہیے کہ سوائے خاص صورتوں کے کلی اختلاف ہوتا ہے جن الفاظ کے معانی دوسری زبان کے الفاظ سے مطابقت یا قریب ہوتے ہیں یا تو وہ ایک تو اردو ہے اور یا یہ کہ ان الفاظ کا انتقال اوس دوسری زبان سے ہوا ہے۔ گو ہمیں اوسکی وجہ یا وقت انتقال یاد نہ ہو۔

ہر ایک لفظ اور لفظ کے معانی کا ایک مشتق ہوتا ہے۔ مشتق کی دو قسمیں ہیں۔

مشتق بابتہ

مشتق بغیرہ

ہر لفظ کے واسطے خواہ یا معنی ہو یا بے معنی کوئی نہ کوئی مشتق ہے اور یہاں مشتق سے ہمارے مراد اوس مادہ سے ہے جس سے اوس لفظ کی بنیاد پڑی ہے جن الفاظ کا مشتق اپنی زبان میں پایا جاتا ہے وہ دوسری زبان سے بالکل اختلاف رکھتے ہیں لیکن بعض ایسے الفاظ بھی ہیں جن کا مشتق دوسری زبان کے الفاظ یا مادے ہیں۔ ان میں باعتبار مشتقات کے اختلاف نہیں ہوتا۔ ایسے الفاظ انہیں زبانوں میں پائے جاتے ہیں جن کا ذخیرہ الفاظ دوسری زبانوں سے بہت کچھ لیا گیا ہے اور جو اصل زبانوں کی فہرست میں داخل نہیں ہیں۔ جیسے انگریزی وارو۔ ان دونوں زبانوں میں دوسری زبانوں کے الفاظ کا ذخیرہ کثرت سے پایا جاتا ہے۔ بعض ایسی زبانیں ہیں جن میں کسی غیر زبان کے الفاظ کا۔ بجنسہ داخل کیا جانا چندان شکل نہیں۔ اور بعض ایسی ہیں کہ غیر الفاظ ان میں داخل تو ہو جاتے ہیں لیکن یا تو بصورت کسی سالم تغیر کے اور یا بصورت کسی جزیی تبدل کے جیسے عربی میں بعض مغرب الفاظ۔

انگریزی زبان میں غیر السنہ کے الفاظ دخل کرنے کی بہت قابلیت اور وسعت ہے لیکن داخلہ کے وقت الفاظ کی اصلیت بگڑ جاتی ہے اور شکل سے پتہ چلتا ہے کہ یہ لفظ کسی غیر زبان سے آیا ہے یا اوس کا اپنا ہے۔ اسی شکل نے اسے اب تک اُن حروف زاید کے ترک کرنے پر مجبور نہیں کیا ہے جو اشتقاق کی طرف بے جا تعلق بر خلاف انگریزی کے اردو زبان میں مادہ قابلیت کا زیادہ ہے۔ اردو زبان میں ہر زبان کا لفظ اوسی لہجہ اور اوسی ساخت سے منتقل ہو سکتا ہے جو اوسے اپنی اصلی زبان میں حاصل ہے۔ ہندوستان میں سوائے اردو زبان کے یہ قابلیت اور کسی زبان کو حاصل نہیں ہے اور یہ قابلیت یقین دلاتی ہے کہ کسی رزدارو زبان بشرطیکہ کوئی بلائے عظیم اوس پر نازل نہ ہوئی ایک بڑی وسیع زبان ہو جائے گی۔ اور وہ کسی غیر زبان کی غاصب نہ ثابت ہوگی۔ انگریزی زبان بڑی فراخ دلی سے غیر السنہ کے الفاظ کی آؤ بھگت کرتی ہے مگر اون کی شکل و شبہا بہت باقی نہیں چھوڑتی۔ گویا ایک طریق سے غاصب الالفاظ ہے۔

اس شکست و ریخت کی یہ وجہ بھی ہے کہ ایسی زبانوں کے بولنے والے غیر السنہ

ملہ جو زبانیں اصل زبانیں کہی جاتی ہیں جیسے سنسکرت۔ عربی۔ یونانی۔ لاطینی وغیرہ۔ انہیں اس اعتبار سے یہ نام دیا گیا ہے کہ اون میں بقابلہ اور زبانوں کے اپنا ذخیرہ بہت کچھ ہے۔ یہ سوال کہ ان اصلی زبانوں میں اس قدر ذخیرہ کیوں ہو گیا اور دوسری زبانیں کیوں محروم یا سفلہ ہیں یہ جواب رکھتا ہے کہ پہلے پہل لیلیں یا قومیں انہیں حصص ملک میں سمٹ کر آتی ہیں جہاں یہ زبانیں بولی جاتی تھیں یا انہیں میں سے نکل نکل کر دوسرے اطراف میں پھیل گئیں۔

یہ تو جیہ ریخی ماقعات سے چندان نسبت نہیں رکھتی۔ اصل بات یہ ہے کہ جن جن اقوام کی زبانیں ہیں اون میں ہمیشہ یہ کوشش رہی ہے کہ کچھ پیدا کیا جائے اپنی ہی زبان میں کیا جائے اونہیں جو ضرورت پیش آتی رہی بطور خود اپنی ہی زبان کے ذریعہ سے پوری کی اور خود ہی اوس کے موجود ہوتے رہتے برخلاف اس کے دوسری زبانوں میں یہ التزام نہ رہا اونہوں نے دوسری زبانوں میں سے بھی بہت کچھ لیا۔ ۱۲۔



کے بعض الفاظ بعض حروف کے صحیح تلفظ سے عاری ہوتے ہیں۔ یا تو انہیں ناقص تلفظ اور تفریس سے کام لینا پڑتا ہے اور یا شک تہ تلفظ کرتے ہیں جس سے الفاظ کی اصیلت میں بھی فرق آ جاتا ہے اور بد قسمتی سے اصلی زبان بھی اس سے شناخت نہیں کر سکتی۔

ایک زبان کے محاورات دوسری زبان کے محاورات سے انہیں وجوہ سے متاثر ہیں جو لفظی مناسرت میں حاکم ہیں۔ جیسے ایک زبان کے الفاظ دوسری زبان سے مناسرت اور تباہ کر دیتے ہیں۔ ویسے ہی انکے محاورات میں بھی نمایاں مناسرت ہوتی ہے۔ اگر دونوں زبانوں میں کوئی مناسرت ہے تو اوسے مقدار سے انکے محاورات میں بھی مناسرت ہے۔

جب ایک ملک کے لوگ دوسرے ملک کے لوگوں سے غیر معمولی میل جول رکھتے ہیں اور ان میں تباہ خیالات وسعت سے ہوتا رہتا ہے تو انکے محاورات کا بھی تباہ ہونا جاتا ہے جس زبان میں الفاظ کی کمی اور مزید مواد کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس ارتباط سے وہ دوسری زبان کے الفاظ اور محاورات اخذ کرتی رہتی ہے۔

### توسیع زبان

یہ سوال کیا جاتا ہے کہ

(الف) آیا توسیع السنہ ممکن ہے؟

دب) یا تمام زبانیں اپنی اپنی حالت میں قائم ہیں؟

خواہ ایرانی زبانیں ہوں اور خواہ سامی اولیٰ میں سے کچھ زبانیں باعتبار وسعت لفظی اصل زبانیں کہی جاتی ہیں اور بعض مناسرت کی بہ مناسرت وہ ہیں جو ایک دوسرے کے سہارے پر قائم ہیں اور اصل وہ ہیں جنہیں دوسری زبانوں سے الفاظ منتقل کرنے کا کم موقع ملتا ہے۔

خواہ کوئی کسی صورت ہو توسیع کی ہر ایک زبان میں ضرورت ہے۔ یا تو ایسی توسیع استقلال الفاظانہ غیر سے ہوتی ہے اور یا ذاتی طور پر ہی الفاظ کی ترکیب بل بوتے پر ہوتی ہے شاید بعض اشخاص یہ خیال کریں کہ بعض زبانوں میں الفاظ کی تصریف یا تالیف ہوتی رہتی ہے۔

یاد کہ ایسی زبانوں میں جدید الفاظ پیدا کئے یا بنائے جاتے ہیں۔

جدید الفاظ تین طریق پر بنائے جاتے یا بنتے رہتے ہیں۔

(۱) بقاعدہ تصریف (۲) بعمل تجدید (۳) بعمل انتقال۔

تصریفی قاعدہ کے مطابق ایک لفظ سے مختلف صورتیں باعتبار تکلم، مخاطب، واحد حاضر، غائب وغیرہ وغیرہ بنائی جاتی ہیں۔ اور بعمل تجدید چند قواعد کے ماتحت چلا جاتا ہے جس طرح زبان میں اختلاف ہوتا ہے اسی طرح ان قواعد تصریفی میں بھی اختلاف ہوتا ہے۔

تجدید کے قاعدہ سے بالکل جدید یا نئے الفاظ اوقوں سے بنائے جاتے ہیں۔ اور الفاظ کی پرانی فہرست میں انہیں داخل کیا جاتا ہے۔ ایسے الفاظ کسی خاص کوشش کا نتیجہ نہیں ہوتے۔ یا تو وہ مختلف بول چال میں روزمرہ بولے جاتے اور زبان میں شامل ہوتے جاتے ہیں اور یا تصنیفات اور تالیفات میں داخل کئے جاتے ہیں اور رفتہ رفتہ انہیں پرانی فہرست میں جگہ ملتی جاتی ہے۔

یجب بحث کہ آیا بقاعدہ تجدید الفاظ بن سکتے ہیں چند ان پیچیدہ نہیں ہے جس طرح بدو انسانین تجدید الفاظ یا اختراع الفاظ اور ان کی ترکیب عمل میں آتی رہتی ہے اسی طرح اب بھی ممکن ہے۔ ہمارے پاس کوئی ایسی جامع لغت نہیں ہے جس سے یہ پتہ لگ سکے کہ کس لفظ کے بعد کس لفظ کی بنیاد پڑی اور ہماری لفظی فہرست میں کون سے لفظ مقدم ہیں اور کون سے موخر۔ اگر کوئی ایسی لغت ہوتی تو ہم آسانی سے یہ کہہ سکتے کہ پہلے فلاں لفظ بنایا گیا اور پھر فلاں۔ یہ ماننا کچھ مشکل نہ ہوگا کہ الفاظ کی رشتہ میں تقدم اور تاخر کا سلسلہ موجود ہے کیونکہ ہم یہ کسی حال میں بھی نہیں کہہ سکتے کہ سب الفاظ ایک ہی وقت کی ساخت ہیں اور ان میں کوئی لفظ جدید شامل نہیں ہوا ہے۔

جو زبانیں اصل زبانیں کہی جاتی ہیں ان میں بقاعدہ تجدید بھی جدید الفاظ کا داخلہ ہوتا رہتا ہے۔ اور بقاعدہ تصریف بھی۔ اور اصل زبانوں میں عام طور پر اگرچہ یہ صورت

نہ ہو لیکن خاص خاص صورتوں میں عمل انتقال بھی پایا جاتا ہے۔ اگرچہ ہو بہو عمل انتقالی نہ ہو تو عربی یا فارسی ہی ہو مگر پھر بھی ہونا ضرور ہے۔

جو اصل زبانیں ہیں اور میں انتقالی عمل کثرت سے نہیں ہوتا وہی عمل ان کے فروغ اور وسعت کا باعث ہے۔ اصل زبانیں اپنی حالت پر گو بہت کچھ قائم ہیں مگر پھر بھی اور میں کچھ نہ کچھ نیا نیا قسم کے تغیرات ہائے جاتے ہیں۔ بمقابلہ ان کے مشا کرتی زبانوں میں وسعت کے ساتھ ایسے تغیرات کی ہستی موجود ہوتی ہے۔ بعض جگہوں کی یہ رائے ہے کہ اب جدید الفاظ وضع نہیں کئے جاتے کیونکہ اور ان کا مواد ختم ہو چکا ہے۔ صرف قاعدہ تصریفی یا عمل انتقالی ہی سے توسیع یا تجدید ہو سکتی ہے۔ اور بعض کی یہ رائے ہے کہ مواد ابتدائی میں سے گو بہت کچھ مواد کام میں دیا گیا ہے۔ لیکن پھر بھی بقاعدہ تجدید نئے الفاظ کی ترکیب ممکن ہے۔ اور ایسے الفاظ وضع ہوئے رہتے ہیں۔ یہ جدا بات ہے کہ ایک زبان کی اصلی قوت میں چند لواعات سے لگاتار کسی آتی جاتے۔

اگر ہم چاہیں اور یہ کوشش کریں کہ ضروریات موجودہ یا حایلہ کے مطابق بقاعدہ تجدید جدید الفاظ بنائیں تو یہ غیر ممکن نہیں ہے۔ ایسی تجدید دو حال سے خالی نہ ہوگی۔  
 ”مطلق تجدید۔“  
 ”مشا کرتی تجدید۔“

پہلی صورت میں وہ الفاظ شامل ہیں جو بالکل جدید ہوتے ہیں۔ اور دوسری صورت میں وہ الفاظ داخل ہیں جن میں کچھ توجہ تہ ہوتی ہے اور کچھ کسی دوسرے لفظ کی مشارکت لفظی یا معنوی۔

زبان میں مطلق تجدید بہت آہستہ آہستہ ہوتی ہے۔ بعض وقت پتہ بھی نہیں لگتا کہ کون سا لفظ پرانی فہرست میں داخل ہوا ہے۔ اور کب ہوا ہے۔ اور وہ کس ضرورت سے وضع کیا گیا ہے۔

توسیع زبان ہمیشہ دو لحاظ سے ہوتی ہے۔

عام بول چال یا عام اغراض کے لحاظ سے  
علمی اور انشائی یا ادبی اغراض کے لحاظ سے

پہلی صورت میں کسی خاص قاعدہ کی پابندی لازم نہیں ہوتی۔ عام طور پر تبادلہ خیالات یا استغالی عمل کے ذریعہ سے الفاظ کا داخلہ ہوتا رہتا ہے اور ان سے عام طور پر کام لیا جاتا ہے۔ گو اس صورت میں بھی زبان کے ذخیرہ میں ترقی اور وسعت ہوتی ہے مگر یہ ایک عام حالت ہے۔ یا یہ کہ یہ داخلہ سندی نہیں ہوتا۔ دوسری صورت میں علمی یا ادبی اغراض کی وجہ سے ایک زبان میں دوسری زبان کے الفاظ کا داخلہ ہوتا رہتا ہے اس حالت میں گفتادان زبان اور مبصران السنہ باعتبار کسی خوبی اور احسنیت کے الفاظ کا انتقال کرتے اور سندی طور پر ان سے کام لیتے ہیں یہی طریق عمل ایک زبان کی وسعت اور جامعیت کا موجب ہے اور اسی سے ایک زبان میں مادہ قبولیت کا ثبوت ملتا ہے۔ ادبی اغراض اور علمی مطالب کے واسطے یا تو دوسری زبانوں سے الفاظ اور جملے یا فقرے منتقل کرنے پڑتے ہیں یا بطور خود وضع کئے جاتے ہیں۔

پہلی صورت ایک سہل اور آسان صورت ہے اور اسکی بابت دو رائیں یا دو خیال ہیں بعض مبصران زبان کی یہ رائے ہے کہ دوسری زبانوں سے الفاظ یا جملوں اور فقرات کا منتقل کرنا اپنی زبان کی اصلیت کو نا ہے۔ اور بعض کا یہ خیال ہے کہ ضرورت کے پیش آنے پر یہ عمل کیا جاسکتا ہے۔ اس سے زبان کی اصلیت میں کوئی فرق نہیں آسکتا۔ تجدیدی عمل اصل زبانوں میں تو بہت سہولیت سے ہو سکتا ہے گو بتدریج ہی ہو مگر دوسری زبانوں میں یہ عمل لمحہ زبانوں کے الحاقات اور تصرفات سے ہوتا رہتا ہے۔ اردو زبان میں تجدیدی عمل گو ذاتی تصرف ہی سے ہو مگر دوسری زبانوں کے ذریعہ سے تجدید الفاظ عمل میں آتی رہتی ہے۔ انگریزی کے بہت سے ایسے الفاظ ہیں جنہیں اردو کی خاطر عربی۔ فارسی الفاظ میں تخیل کرنا پڑتا ہے۔

جب ایک قوم دوسری قوم سے تجارت حکومت یا معمولی آمد و رفت کی وجہ سے ملتی جلتی ہے تو اس قسم کی ضرورتیں وسعت سے پیش آتی رہتی ہیں۔ اور یہی ضروریات

تو سب زبان کا بھی ذریعہ ثابت ہوتی ہیں۔ انقلاب زمانہ سے یا تو زبانوں کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور یا ان میں ترقی کے آثار نمایاں ہوتے ہیں انسان تباہ و جلاالت کے ذریعہ سے بہت کچھ دوسروں کو دیتا اور بہت کچھ دوسروں سے لیتا ہے۔ گو اس داؤد مند کا فی الوقت علم نہ ہو مگر ان غیر بین انسان کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ باوجود نفرت و کراہت کے بھی کس قدر تبدیلیاں ہو گئی ہیں۔

تو سب زبان محض الفاظ اور جملوں یا فقرات کے ذریعہ سے ہی نہیں ہوتی بلکہ مفہوم الفاظ یا مفہوم فقرات یا محاورات و مضامین کے ذریعہ سے بھی۔ ان الفاظ یا فقرات کی نقل کے واسطے بعض اوقات انسان کم جرات کرتا ہے۔ لیکن معانی یا مفہوم اور مضامین آسانی سے قبول کئے جاتے ہیں اور یہ عمل اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ زبان ایسے مفہوم یا مضامین کے قبول کرنے کی قابیلیت بھی رکھتی ہو۔ جب تک کوئی زبان باعتبار مضامین اور مفہوم کے وسیع نہ ہو اس وقت تک اسے وسیع نہیں کیا جاسکتا۔ یہ امر لازمی ہے کہ وسعت زبان کے لئے علمی اصطلاحات اور علمی کنایات کا بقاعدہ تجدید یا بقاعدہ مشارکتی ذخیرہ اور سرمایہ قائم کیا جائے۔

## ۱۲۔ تقدیر۔ قسمت

(نوشتہ)

مذاہب بین خواہ کیسا ہی اختلاف اور تضاد ہو کچھ نہ کچھ اتحاد یا الحاق ہی ضرور ہوتا ہے۔ یوں اصولاً تو ہر مذہب دوسرے مذہب سے ملتا جلتا ہے اور اغراض ہی سب کے قریب ایکساں ہیں لیکن فروغ میں نہی کبھی کسی اتحاد پایا جاتا ہے اسی طرح مذاہب اور فلسفہ یا سائنس میں گو ایک قسم کا بعد اور اختلاف مانا جاتا ہے اور ایک

کی حقیقت دوسرے کی حقیقت سے منکر سمجھی جاتی ہے مگر ان کے مسائل میں ہی ایک نسبت اور اتصال ہوتا ہے گو طرز استدلال دونوں کا جداگانہ ہو اور دلائل کا ذخیرہ بھی الگ الگ لیکن نفس الامر میں یکسانی موجود ہوتی ہے۔

نفس الامر کے اعتبار سے ہی دنیا کی حقائق اور کیفیات میں اختلاف پایا جاتا ہے اور اس قسم کے اختلافات سے ہم انکار نہیں کر سکتے لیکن اختلافات کا بہت سا حصہ طرز استدلال سے مربوط یا منسوب ہوتا ہے۔ یا یہ کہ اختلافات کا جزو کثیر اس وجہ سے ہی زمانے میں تسلیم کیا گیا ہے کہ

”بین یہ بات اس واسطے نہیں مانتا کہ اسکا کہنے والا یا ماننے والا فلان شخص ہے۔“  
 ”میں اس واسطے اعراض کرتا ہوں کہ یہ بات فلان کتاب میں لکھی ہے۔“  
 ”میں اس واسطے نہیں مانتا کہ فلان کتاب میں نہیں لکھی یا فلان شخص کی زبان سے اسکی تصدیق نہیں ہوئی۔“

بہت لوگ ایسے ہیں جو مذہبی صداقتوں کو صرف اس واسطے تسلیم کرنے سے بچتے ہیں کہ انہیں مذہب بیان کرتا ہے یا اُن کا فلسفہ یا مانی مذہب ہے۔  
 اس طرح بہت سی باتیں سائنس یا فلسفے کی اسلئے نہیں مانی جاتیں کہ فلسفے یا سائنس نے انکی تشریح یا تاویل اور تائید کی ہے۔ گو ایک صداقت باعتبار نفس صداقت کے صداقت ہے مگر اعتباری اختلافات یا نسبتی تضاد کی وجہ سے وہ ایک خانے میں جا کر صداقت ہو جاتی ہے اور دوسرے میں صداقت کے پہلے سے گر جاتی ہے۔

اگر یہ اعتباری یا نسبتی استدلال حقیقت پر محمول کئے جاویں تو یقیناً اختلافات کا اکثر حصہ دنیا سے اٹھ جاوے۔ یا یہ کہ باوجود کثرت اختلافات کے اختلافات کا وہ زہر ملا اثر نہ رہے جو اب ایک خوفناک حالت میں پایا جاتا ہے۔

قسمت یا نوشتے کا مسئلہ بھی بخیر اُن مذہبی مسائل کے ہے جن کی تصدیق اور تائید یا تاویل مذہبی پیرائے میں کی جاتی ہے اور اس کے مقابلے میں علمی اعتبارات

سے اسکی انبیت کچھ اور ہی کہا جاتا ہے۔ مذہب کہتا ہے کہ قسمت یا نوشتہ بھی ایک طاقت یا ایک اثر ہے۔

علمی تحقیقاتین کہتی ہیں یا علمی تحقیقاتوں کی جانب سے یہ کہا جاتا ہے کہ قسمت یا نوشتہ دراصل کوئی طاقت یا اثر نہیں ہے۔ قسمت اور نوشتہ کے مرادفات میں تقدیر کا لفظ بھی پیش کیا جاتا ہے۔

جو لوگ کسی نہ کسی مذہب کے پیرو ہیں وہ کسی نہ کسی پیرائے میں اس مسئلے کے قابل یا معترف ہیں۔ جو اشخاص مادیات سے زیادہ تر کام لیتے ہیں اور مذہب کے ہی معترف ہیں وہ بھی کچھ نہ کچھ اس مسئلے کے مؤید ہیں۔ یا یوں کہنا چاہئے کہ کوئی مذہب ایسا نہیں جو مذہب ہونے کی حیثیت میں اس تعلیم کا کچھ نہ کچھ متوید یا حامی نہ ہو۔ یہ کہا جاتا ہے کہ فلسفہ اور سائنس اس تعلیم کے حامی نہیں ہیں۔ لیکن یہیں گروہ حکما رہیں اکثر ایسے حکیم ہی ملتے ہیں جو اس مسئلے کی کسی نہ کسی پہلو میں حمایت کرتے ہیں اُن کے درجے ہیں۔

”ایک وہ جو فلاسفر ہونے کے ساتھ کوئی نہ کوئی مذہب بھی رکھتے ہیں“

”ایک وہ جو لا مذہب ہو کر بھی اس مسئلے کے حامی ہیں“

پہلے گروہ کو تو ہم مذہب والوں ہی میں رکھتے ہیں۔ البتہ درجہ گروہ کی شہادت قابل غور ہے۔ اگلے اختلافات کو چھوڑ کر مسئلہ قسمت یا نوشتہ و تقدیر کی موٹی موٹی تاویل یا تفسیر یوں کی جاتی ہے۔

”ہم سے جو کچھ افعال سرزد ہوتے ہیں وہ ہماری تقدیر سے ہوتے ہیں“

”جو کچھ ہم سے ہو گیا وہ ہمارے نوشتہ یا قسمت ہی میں تھا“

”یوں ہی ہونا تھا۔“

ہم اس مضمون میں مذہب یا حکمت یا بحث نہیں کریں گے کہ انسان مجبور ہے یا مختار۔ مذہب کے ساتھ ہم نے حکمت کو اس واسطے رکھ دیا ہے کہ انسان کی مجبوری اور مختاری کا مسئلہ مذہب اور حکمت دونوں کے زیر بحث چلا آتا ہے۔ جیسے ایک پیرو مذہب اس

بحث میں پیچیدگی لیتا ہے ویسے ہی ایک فلسفی ہی اس میں طبع آزمائی کرتا ہے۔ ہم بالفعل اس مضمون میں یہ بحث کر چکے کہ تقدیر یا قسمت سے مطالبہ کیا ہے۔ اور ان الفاظ کا مفہوم مذہب اور حکمت کے اعتبار سے کیا ہے یا کیا کچھ ہو سکتا ہے۔ اور زاید اعتبارات کی جدت سے انکی کتنی صورتیں ہیں۔

ہمیں ان خیالات یا دلائل سے متعلق جو اس مسئلے کی نسبت ہر طرف سے پیش کیے جاتے ہیں یہ ظاہر کرنا ہے کہ اسکی تقسیم مندرجہ ذیل صورتوں میں ہو رہی ہے۔

(الف) باعتبار مفہوم تعلیم مذہب۔

(ب) باعتبار مفہوم عامہ۔

(ج) باعتبار مفہوم خاصہ۔

اور ان تینوں تقسیموں کا خلاصاً ایک ہی مفہوم ہے البتہ انکے طرز استدلال و وسعت میں فرق ہے۔ ایک عام عقل کا آدمی یہ کہنے کی جرأت کرے کہ میں کچھ براہلکا کہتا ہوں یا جو کچھ مجھ سے سرزد ہوتا ہے وہ سب کچھ کسی اور طاقت کے زور یا تحریک سے ہو رہا ہے میرا اس میں کوئی تصور اور کوئی دخل نہیں۔

ایک خاص عقل کا شخص اُسے یوں بیان کرتا ہے کہ میں حتی الامکان اچھا ہی عمل کرتا ہوں اور کردگا اگر اوس میں کوئی نقص نکل آیا یا نکل آتا ہے تو وہ ایک تقدیری امر ہے میں کیا کر سکتا ہوں۔

یابہ کہ میں اپنی طرف سے تو کوشش کروں گا اور سود مند نتیجے کی امید ہے لیکن اگر آخر میں ناکامیابی ہو تو یہ ایک تقدیری امر اور نوشتہ قسمت ہے میں کیا کر سکتا ہوں۔

یابہ کہ انسان کا فرض تدبیر کرنا ہے اگر اس میں کامیابی نہ ہو یا تدبیر بٹ پڑے تو یہ ایک مجبوری ہے۔

یہ تو ان لوگوں یا اُس مخلوق کے خیالات ہیں جو کسی مذہب کے مقلد یا پیروکار ہوتے ہیں۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ مذہب اس بارے میں کیا اور کن الفاظ میں تعلیم دیتا ہے۔



وہ مذہب کہتا ہے کہ جس طاقت کا میں نام لیوا اور پرستار ہوں وہ ایک قادر مطلق سرب شکیمان - جبار - قہار - رحمان - عادل - منصف - رحیم و کریم ہے۔ اُسکی اعلیٰ اور قدس ہستی کے مقابلے میں میری اور تمہاری ہستی ناچیز اور محض یہی ہے کہ وہ جو کچھ چاہتا ہے کرتا ہے اور کر سکتا ہے۔ وہ عالم الغیب اور علیم کل ہے اُسکا علم وسیع اور بے انتہا ہے اور ہمارا علم محدود اور محصور ہے۔ ہماری تمام تدبیریں تمام حکمتیں تمام تجویزیں تمام ہمتیں اُسکے ارادے کے مقابلے میں بیچ اور لاشے ہیں اُسکے کام حکمت سے خالی نہیں۔ اور اُسکی حکمت سراسر نور اور جامع ہے۔ ہم کون ہیں جو اُسکے کاموں میں دخل دیں اور اُسکے علوم اور قدرت کا مقابلہ کریں وہ سب کچھ جانتا اور سب باتوں سے واقف ہے وہ جو چاہے سو کرے جو کچھ ہو رہا ہے اُسکے حکم اور اذن سے ہو رہا ہے تدبیر کرو لیکن تقدیر اوپر غالب ہے تدبیر ضروری ہے لیکن چونکہ وہ تقدیر کا مقابلہ نہیں کر سکتی اس واسطے تدبیر کو تقدیر کے پُرد کر دے۔

”مرضی مولا از ہمہ اولے“۔ ”بُر تو کل زانو سے اُشتر پر بند“  
کم و بیش ہر ایک مذہب میں اسی قسم کی تعلیم ہے اور کوئی مذہب اس سے خالی نہیں یوں اب کوئی تاویل کر کر اسکے پیچھا چڑھ لے تو یہ ایک جدا بات ہے۔ ورنہ ہر مذہب میں یہی مواد ہوا ہے۔ تدبیر سے تو کوئی انکار کر نہیں سکتا کیونکہ اسکا وجود بدیہی اور موجود ہے اور ہر فرد باوجود اعتراف مذہب و تقدیر اسکا شائق اور عادی یا حامی ہے۔ جو تقدیر تقدیر کہتے ہیں وہ بھی اس سے نہیں چوکتے۔ جو بڑے تو کلی ہیں وہ بھی اس کو چسے سے ضرور گزرتے ہیں اور باوجود متوکل ہونے کے اسکا دامن نہیں چھوڑتے۔ بلکہ مرتے دم تک اسکے گردیدہ رہتے ہیں۔ البتہ تقدیر سے بعض لوگ منکر ہیں اور سمجھتے ہیں کہ یہ ایک اعتباری جن ہے اسکا وجود اور اثر نہ کچھ ہے اور نہ ہونا چاہئے۔

تقدیر کے واسطے مختلف زبانوں میں مختلف الفاظ آتے ہیں مگر لفظی نہیں قہرادی مفہوم بکا ایک ہی ہوتا ہے۔

تدبیر کا مفہوم ایک تیسرا نتیجہ یا تیسرا اثر پیدا کرنے کی خاطر چند اسباب کا آپس میں

ترکیب دینا ہے ہم پانی کے نیچے آگ جلا کر پانی گرم کرتے ہیں یہ ایک تدبیر ہے طبعی  
 آگ پر پانی پینک دیتے اور آگ سرد کر دیتے ہیں یہ بھی ایک تدبیر ہے ہم جو کچھ کرتے  
 ہیں یا جو کچھ ہم سے سرزد ہوتا ہے خواہ ارادی ہو یا اضطراری وہ چند اسباب معلومہ کا محتاج  
 ہے یا چند اسباب معلومہ اور سکے مدار علیہ ہیں۔ ایک چوکی اور سوقت تک نہیں بنتی جب تک  
 اُسے لوہے لکڑی کیل کانٹے سے نہ ترکیب دیں۔ جو کام لوگے اُس میں ایک ترکیب پائی  
 جائیگی اور جو ترکیب ہوگی اُس کا ایک ترکیب دہندہ بھی ہوگا خواہ اور سکا وجود مرئی ہو خواہ  
 غیر مرئی۔

مذہب اور حکمت یا سائنس اور فلسفے کی بحثوں کو الگ رکھ کر ہم اس بات کے بشمارت  
 وجدانیات و ذاتیات قایل ہیں کہ ہمارا علم اور ہمارا قیاس یا استدلال محدود اور محدود ہے  
 گو ہم بہت کچھ جانتے ہیں اور ہماری معلومات میں روز بروز ترقی ہو رہی ہے مگر یہی  
 بہت کم جانتے ہیں۔ گو ہمارا علم کامل ہی ہو مگر یہی ہنوز تکمیل طلب ہے۔ ہم ایک دیوار  
 یا ایک پر وے کی پیچھے نہیں دیکھتے کہ کیا ہے خواہ دیوار یا پردہ کا غذی کا ہو۔ ہم نہیں  
 جانتے کہ ایک منٹ کے بعد کیا واقعہ ہو نیا لا ہے۔ اور ہم نہیں کہہ سکتے کہ ہمارے  
 پیچھے کیا کچھ ہو رہا ہے ہم صد ہا تجربوں اور علموں کے مالک یا موجد ہیں اور صد ہا ترکیبوں  
 کے بانی۔ صد ہا رموز پر ہم نے فتح پائی ہے اور صد ہا مخفی امور ہم نے نکالے ہیں لیکن ہنوز  
 روز اول کا معاملہ ہے۔

ہم دنیا میں جس امر کا دعویٰ کرتے ہیں وہ تین حال سے خالی نہیں۔

(الف) تجربی۔

(ب) قیاسی۔

(ج) استقرائی۔

ہم نے صد ہا تجربے کئے ہیں یا سو یا سٹھ ایک مجموعہ ہمارے ہاتھ آ گیا ہے جسکے  
 زوید پر ہم یہ کہنے کی جرأت کرتے ہیں کہ یوں ہو گا یا یوں ہو گا۔ سینکڑوں قیاسات کے  
 بعد ہم نے چند قیاسات کی صحت معلوم کر کے اُن پر برسرہ کیا ہے۔ ہم تفحص اور تلاش

کرتے کرتے دور دراز فاصلوں تک جا پہنچے ہیں اور پھر یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ایسی ترکیب یا ایسی تالیف سے یہ صورت پیدا ہو کرتی ہے۔ ہمارا علم اور ہمارا قیادہ انہیں تین اجزا سے مرتب ہے۔ جامع علمی طاقت یا علمی ادراک ہمیں موجود نہیں ہے۔ بیشک ہم مدرک اور علیم ہیں مگر ہمارا ادراک اور علم چند اسباب سے مشروط ہے جب وہ اسباب رفع ہو جاتے ہیں تو وہ ادراک یا وہ علم ہی باقی نہیں رہتا ہم آنکھوں یا بصارت سے بہت کچھ حاصل کرتے ہیں اگر دنیا میں روشنی نہ رہے تو کیا ہم بہت حصہ ادراکات کا کوہ نہ دینگے۔ جب ہم اندھیرے میں جاتے ہیں تو آنکھوں میں نور بدستور ہوتا ہے مگر جو ظلمات کچھ بھی دیکھ نہیں سکتے۔ اگر ہوا نہ رہے تو ہم کوئی آواز نہ سن سکیں۔ اگر خود اجسام میں سردی اور گرمی کی طاقت نہ ہو تو ہم گرمی اور سردی کی تیز نبی نہ کر سکیں۔ یہ سب مراتب اور حالات ثابت کرتے ہیں کہ ہمارا علم کافی یا مکمل نہیں ہے اور ہمارے ادراک میں ایک تجدید پائی جاتی ہے۔

یہی حال ہمارے خیالات اور استقراء یا استدلال کا ہے کہی تو ہم ایسے بڑے بڑے مسائل پر کامیاب ہو جاتے اور ایسے جزو رس ہوتے ہیں کہ گویا ہم عقل کل ہیں اور کہی ہمارا ادراک اور ہماری قوت فیض ایک معمولی بات کے سمجھنے اور پرکھنے سے بھی قاصر ہوتی ہے ہم سینکڑوں یا بیسیوں عقل کے کام کرتے کرتے ایک ایسی سیوٹی کو بیٹھتے ہیں کہ ہمیں خود بھی اسپر ہنستی آتی ہے۔ کہی زمین کی تہ اور آسمان کی چوٹی پر ہماری رسائی ہوتی ہے اور کہی کاغذ کی حرف ایک تہ ہزاروں پردوں کی قائم مقام اور سید سکندری بن جاتی ہے۔

گہے بر طارم اعلیٰ الشیم

گہے بر پشت پاسے خود نہ بینم

ہم اس بات کے مترف ہیں کہ ہماری اکثر تدبیریں پٹ نہیں پڑتی ہیں۔ یا تو یہ کہ اُن میں کوئی نہ کوئی نقص یا خامی رہ جاتی ہے اور یا یہ کہ اُن کا کوئی مزاحم اور مانع ہوتا ہے۔ ان مزاحمت اور موافقات میں سے ہم اکثر سے آشنا اور باخبر بھی ہوتے

ہیں اور اکثر سے لاعلم رہتے ہیں۔ ہماری یہ لاعلمی صرف اسوجہ سے ہے کہ ہمارا علم اور  
اوراک مکمل یا جامع نہیں ہے۔

ہم اس بات کے قائل ہیں کہ اگر ہمارا کوئی ارادہ پورا ہوتا ہے تو وہ کسی نہ  
کسی ترکیب یا قانون کے تابع ہوتا ہے اور اس میں ایک تدبیر بھی پائی جاتی ہے۔  
یہ طرز عمل اور یہ نظریہ ہمیں اس بات کی جانب لیجاتی ہے کہ جب کوئی تدبیر مخالف پڑتی ہے  
تو اسکا بھی کوئی نہ کوئی باعث یا موجب ہوتا ہے۔ اگر وہ ہاتھوں کو مل کر بجائے سے ایک  
آواز پیدا ہوتی ہے تو ضروری ہے کہ اُن کا آپس میں نہ ملنا کوئی صدا نہ پیدا کر سکے۔  
اگر قلم لکھنے سے لکھتا ہے تو اسکا دوسرا پہلو یہ بھی ہوگا کہ جب اس سے روکیگا تو نہ لکھیگا۔  
ہماری بہت سی ایسی تدبیریں ہیں کہ ہماری نگاہوں میں وہ بالکل مکمل اور پختہ  
ہیں لیکن وہ پوری نہیں اترتی ہیں اور ہم حیران ہیں کہ اُن میں کیا خامی رہ گئی تھی جو  
اب تک ہمارے ذہن میں نہیں آئی ہے حالانکہ ہم یہ مان چکے ہیں کہ اسکا بھی کوئی نہ  
کوئی موجب ضرور ہوگا اور ہونا چاہئے۔

ان اولیات کے بعد ہم تقدیر کے سُر کو یوں پیرتے ہیں کہ جن واقعات مناسبت  
اور جن اسباب مانع سے ہم پیچھے یا لاعلم ہیں اور نہیں جانتے کہ ہماری تدبیروں کی بہت  
کا کون موجب ہوا ہے اور جو ہمارے اسباب مانع اوراک اور علم سے باہر ہیں ہی  
اور تقدیری ہے اور وہی نوشتہ اور قسمت ہے۔

ہم ارادہ اور پورا پورا سامان کر کے گھر سے نکلتے ہیں اور تدبیر بہرہ رجوع مکمل ہوتی  
ہے لیکن باوجود اسکے ہم ناکامیاب واپس آتے ہیں۔ ایسے چند اسباب مکمل آتے ہیں  
جو ہمارے عقل و فکر میں ہی نہ تھے جن میں دیکھ کر ہم حیران سے رہ جاتے ہیں۔  
ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ ہمارا مقدر یا نوشتہ تھا۔

ہم ایک کام کے واسطے کوٹھے سے نیچے اترتے ہیں ہمیں کوئی علم نہیں کہ ہماری  
راہ میں کیا کچھ حائل ہے جب ہم پہلے ہی زمین پر قدم رکھتے ہیں تو زمین بیکار ٹوٹ  
جاتا ہے اور ہم دھم سے نیچے گر جاتے ہیں۔ ہم خود اور ہمارے دوست بھی کہتے ہیں

کہ تقدیر۔

ہم ایک جانور کو نشانہ بناتے ہیں لیکن نشانہ ٹھیک نہیں بیٹھا یا زود سے قبل جانور اڑ جاتا ہے یا کوئی دوسرا شخص آ جاتا ہے اور اُس سے ڈر کر پرواز کر جاتا ہے۔ ہم کہتے ہیں اسکی قسمت میں نشانہ ہونا نہیں لگتا تھا۔

ہم ایک گڑھے میں رات کے وقت گر جاتے ہیں بجائے چوٹ کمانیکے ہم ایک خزانے پر جا پڑتے ہیں ہم خوشی خوشی روپیہ اُچھالتے چلے آتے ہیں اور کہتے ہیں ہماری قسمت میں یوں ہی لگتا تھا۔

ہم ایک امتحان کے واسطے کچھ تیاری نہیں کرتے لیکن شامل ہو جاتے ہیں ہم سے وہی سوال کیا جاتا ہے جو امتحان کے کمرے کے باہر بیٹھے ابھی ابھی ایک دوسرے شخص ہی پوچھا تھا ہم پاس ہو جاتے ہیں ہم کہتے ہیں ہمارے نوشتے میں یوں ہی تھا۔

ہم ایک محکمے کے افسر کے پاس نوکری کے واسطے جاتے ہیں وہاں اور امیدوار بھی موجود ہیں وہ اعلیٰ تعلیم یافتہ تھے اور ہم معمولی حالت میں۔ افسر نے اپنے ذاتی مذاق کے مطابق ہیں چُن لیا اب لوگ بھی کہیں گے اسکی قسمت اچھی تھی اور یہ صاحب نصیب تھا۔ ہم بیمار تھے سب ڈاکٹروں سے علاج کرایا کوئی فائدہ نہ ہوا اور سب نے جواب دیدیا ہم دیر پڑی کرنے لگے اس سے ہم اچھے ہو گئے ہم نے اپنی تندرستی کا شکریہ یوں ادا کیا کہ ہمارے نصیب میں یوں ہی لگتا تھا۔

ایک شخص ایک ایسے ملک یا ایسے خطے میں چلا گیا جہاں ایک خصوصیت تاب شخص کی ضرورت تھی اون لوگوں نے اُس شخص کا انتخاب بلا اسکی درخواست کے خود بخود کر لیا اب یہ ایک نوشتہ یا تقدیر اور قسمت ہے۔

اسی قسم کی اور صد ہا باتیں اور واقعات گنہ اسے جاسکتے ہیں اور سب کی نسبت یہ کہا جاوے گا کہ وہ تقدیر اور نوشتہ یا قسمت کے زور سے عمل میں آتے ہیں۔ تدبیر کا اُن میں کوئی دخل نہیں یا یہ کہ جس شخص کے مقابلے میں اُن کا وقوع ہوا ہے اُس نے لکھے متعلق کوئی تدبیر نہیں کی۔ اب دوسرے الفاظ میں۔ نوشتہ یا قسمت نصیب

تقدیر کا مفہوم یہ ہوا کہ - جو صورت یا جو عمل اور جو ظہور بلا کسی خاص تدبیر کے وقوع پذیر ہو وہ ایک نوشتہ قسمت - نصیب یا تقدیر ہے اور اگر ہم غور کو وسعت دینگے تو مانتا پڑے گا کہ ہم ہمیشہ انہیں امور اور واقعات سے تقدیر کو متعلق کرتے ہیں جو ہماری کوشش اور سعی کے احاطے سے باہر ہوتے ہیں یا جو بیکایک وقوع میں آتے ہیں اور پہلے سے اُن کا ہمیں کوئی علم نہیں ہوتا۔ جو واقعات اس قبیل سے نہیں ہوتے انہیں ہم کبھی قسمت یا تقدیر سے منسوب نہیں کرتے بلکہ تدبیر کی خامی یا اپنی نادانی پر محمول کرتے ہیں ہم بارگاہ کستے ہیں کہ تدبیر سے چوک گئے ورنہ کام بن جاتا تدبیر وقت پر نہ ہوئی یہ بات رہ گئی یہ جزو ذلت تھا یوں نہیں کرنا تھا یوں کرنا تھا اب یہ سوال ہو گا کہ کیوں اس حالت کا نام ان الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے اور اسکی ضرورت کیا ہے۔ ہم یہ اثبات کر چکے ہیں کہ ہمارا علم کامل یا جامع نہیں ہے اور ہم بہت سے وقوعات یا اونکے اسباب حاکمہ اور لازمیہ سے لاعلم اور بے خبر ہیں اور ایسے واقعات کا ظہور ہمیشہ ہوتا رہتا ہے۔ چونکہ بالقوۃ اُن کا وجود موجود تھا گو ہم اُن سے ناواقف یا لاعلم تھے اس واسطے ہم نے او نہیں مقدر سے تعبیر کیا۔ مقدر وہی ہے جو ہماری نگاہوں اور حد علم سے بالا ہوا اور دوسرے الفاظ میں مقدر قسمت نوشتہ نصیب سے مراد ایک امر یا امور مخفی و مستتر ہیں۔ یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ ایسے امور مخفی یا مستتر نہیں ہوتے ہیں اور باوجود اس احتیاط کے اُن کا ظہور اور وقوع بھی ہوتا رہتا ہے اور وقوع کے وقت ہی ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ان کا وقوع بھی شدنی تھا۔

لے فارسی میں شدنی اور ہندی میں ہونی تقدیر کے مفہوم میں متعل ہے لفظ شدنی اور ہونی کے مفہوم سے صاف طور پر ترشح ہے کہ جو واقعات لاعلمی کی حالت میں اوجود ظاہری تدابیر اور تدارکات کے ظہور یا وقوع میں آتے ہیں وہ انسانی اختیارات اور ذررت نسبتاً باہر ہوتے ہیں اور ان کا سبب سلسلہ شروع سے لیکر اخیر تک وقوع انسان کو مخفی رہتا ہے اور یہ لایدی یا لازمی تھا کہ اُن کا وقوع ایک خاص حالت یا مقام وقت میں ہو کہ یہ کیونکہ اگر اوان کا وقوع شدنی نہ ہوتا تو وہ وقوع میں ہی نہ آتے۔ یا کوئی تدبیر اُن کے وقوع کی مانع ہی نہ نکلتی اور اُن کا اثر بھی دور ہو جانا یا وجود و منع اور نہ راحت کے ہی اُن کا واقع اور حادث ہو جانا اہل

واقعات کا مخفی رہنا یا مخفی ہونا کوئی انوکھی بات نہیں ہے ہماری زندگی میں صد  
ایسے امور ہیں جو ہمہ مخفی ہیں اور صد ایسے جن کا ظہور یا افشاں بعد میں ہوا ہوتا قانون  
قدرت میں ہی صد امور مخفی عاقل ہیں اور خاص ہی اوقات میں ان کا ظہور ہوتا ہے صد  
علمی نتیجے مخفی ہیں جن کا ایک خاص عمل سے وقوع ہوتا ہے ایسا امور اور ایسی صد امور مخفی ہیں  
یا مخفی نہ کہیں سینکڑوں سالوں اور سینکڑوں تجربوں کے بعد ظہور میں آتی ہیں اور صد  
بارہ قدرتی امور اور حوادث ظہور میں آتے ہیں جن سے دنیا جہان اور رنگ رہ گئی  
ہے ہاں تا قبل ان وقوع ان کا کسی فرد بشر کو علم نہ تھا۔ قانون قدرت کے اس طرز  
عمل سے ثابت ہے کہ اظہار کے ساتھ اخفاں بھی ہے افشاں میں استہار بھی موجود ہے  
پس جو امور مخفی اور جہاں اوقات مستتر ہے اور جو ہماری تدبیر یا سلسلہ تدابیر سے فراخاں صلیب پر ہے  
وہی مقدر ہے اور وہی قسمت و نوشتہ۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۵۱۔ امر کی دلیل ہے کہ وہ شدتی امور تھیں۔ حادثات و ملکات پوجہ پوجہ کے نہیں آبا کر  
اسی طرح خوشی اور غم یا ملی ہی بعض اوقات بلا تردد استفسار آجاتی ہو اور انسان کوئی وجہ نہیں بیان کر سکتا گو  
وجہ وقوع موجود ہوتی ہے لیکن بالفعل انسان ان کی محض لاعلم ہوتا ہو ایسی حالت میں سوا اسکے اور کچھ نہیں کہا  
جاسکتا کہ وہ حادثات وقوع تھے۔ آفتیں بھی ہیں خوشیاں۔ فتوحات۔ شدتی تھیں۔ جب وہ بلا ہمار علم اور ادراک کے  
دور یا حادث ہوتی ہیں تو اب ہم ان کے وجہ و وقوع سے کس طرح اور کس دلیل سے انکار کر سکتے ہیں۔ ۱۲۔

لے حقدرا لفاظ تقدیر۔ مراد یہ ہے کہ سب کی تاویل ہو سکتی ہے۔ مثلاً  
وہ تقدیر کو مراد وہ امور ہیں جو ہمیں معلوم نہیں ہیں یا ہمارے حیطہ علم اور حیطہ ادراک سے منور یا ہر ہیں۔  
وہ قسمت سے وہ امور یا وہ اوقات مراد ہے جو ہمارے نگاہوں سے غائب ہیں لیکن اس کا تعلق ہماری ذات کو  
والبتہ ہے۔

وہ نصیب سے واقعات کا وہ حصہ مراد ہے جو بالفعل موجود یا حاصل نہیں ممکن ہے کہ کسی آئندہ وقت میں ہو سکے۔  
وہ نوشتہ۔ نہ بھی وہ واقعات یا وہ امور مراد ہیں جو منور معرض انہما میں نہیں آئے ہیں لیکن حیطہ قوت میں موجود  
ہیں اور انکا اظہار یا وقوع کسی وقت میں ہو سکتا ہے وقوع کے وقت جس شخص سے ایسے امور متعلق  
ہو گئے گو یا وہ اسکے لئے ایک نوشتہ تھے۔ ۱۳۔

یہ ایک مذہبی پیرایہ تھا جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے اسکے مقابلے میں وہ پیرایہ بھی ہے جو حکما اور فلاسفر و کامعول ہے۔ صرف طرز اسدلال یا الفاظ میں فرق ہی در نہ نتیجہ نسبتاً ایک ہی ہے جہاں ایک مذہبی شخص لفظ قست۔ نوشتہ۔ تقدیر استعمال کرتا ہے وہاں ایک حکیم منشی یا فلاسفر مزاج شخص لفظ اتفاق۔ وقت استعمال کرتا ہے ایک فلاسفر یا ایک حکیم ہمیشہ ایسے موقع پر ہی کہیگا کہ ابھی وقت نہیں آیا ہے یہ کام وقت پر ہو گا یا یہ ایک اتفاقی واقعہ ہے۔

جب یہ کہا جاتا ہے کہ ابھی وقت نہیں آیا ہے تو اس کا مفہوم سوائے اسکے اور کیا ہو سکتا ہے کہ جو واقعہ ہونا ہے یا جسکے وقوع کی خواہش کی جاتی ہے اسکا علم نہیں ہے بیشک کہی کہی قراین اور قیاس سے یہ کہا جاتا ہے کہ ایسا ایسا عنقریب ہوگا لیکن باوجود ان قراین اور قیاسات کے ہی ایسے واقعات کے وقوع کا ٹھیکہ وقت معین نہیں ہو سکتا۔

جب یہ کہا جاتا ہے کہ ایسا اتفاق ہو گیا ہے یا اتفاقی بات ہے تو اس کا مفہوم بھی یہی ہوتا ہے کہ وہ امر یا واقعہ ظہور اور وقوع میں آیا ہے جسکا ہمیں پہلے علم نہ تھا اور جو ہمارے حیطہ تدبیر اور حیطہ قیاس سے باہر اور دور تر تھا۔ ایسے واقعات روز پیش آتے ہیں جسکا ہمیں کوئی علم نہیں ہوتا اور جسکی نسبت کوئی تدبیر نہیں کی جاتی۔ خواہ ایسے واقعات ہماری کامیابی میں اضافہ کرتے ہوں خواہ مایوسی اور ناکامیابی کا باعث ہوں ہمارے حیطہ علم اور حیطہ تدبیر سے باہر ہوتے ہیں اور ہم ان دونوں صورتوں میں ان کی نسبت یہی کہتے ہیں کہ۔

”یوں ہی ہونا تھا“

”یوں ہی ہونا چاہئے تھا“

ہم یہ ان واقعات کی نسبت نہیں کہتے جو ہماری کسی مقدم تدبیر کا نتیجہ ہوں بلکہ ان واقعات کی نسبت جو ہماری تدبیر اور ہمارے قیاس سے دور تر ہوں۔

اتفاقی واقعات۔ یہی وہی واقعات مراد ہیں اور اس مفہوم میں ہی وہی حادثات



داخل ہیں جنہیں اہل مذہب تقدیری امور سے تعبیر کرتے ہیں صرف طرز استدلال یا انضامی قانون کا فرق ہے۔

اہل مذہب جو ایسے واقعات کا سلسلہ خدا یا علت العلل تک جا پہنچاتے ہیں وہ اس دلیل سے ہے کہ اُن کے نزدیک وہ ذات اقدس بلحاظ اپنے جامع علم کے ایسے تمام واقعات اتفاقی یا تقدیری سے علیم اور خیر ہے اور چونکہ وہ قادر مطلق ہی ہے۔ اس واسطے ایسے تمام واقعات کا صدور اور وقوع ہی اوس کے ضابطے یا قانون قدرت کے تابع ہوتا ہے اور اُسی سے ادنیٰ نسبت دیجاتی ہے اہل مذہب کی کوئی بجا مستحکام نہیں ہے بلکہ ایک لازمی اور واقعی نسبت کا اظہار اور وجودیت کا لازمہ ہے۔

فلاسفہ اگر اپنے اتفاقی واقعات کے صدور اور وقوع کی اُس ذات اقدس سے نسبت نہیں دیتے ہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ایسے اتفاقی واقعات کسی ضابطے یا قانون کے ماتحت یا تابع نہیں ہیں فلاسفہ اور حکیم مانتے ہیں کہ ایسے اتفاقی واقعات کا وقوع ہی کسی نہ کسی قانون ہی کے ماتحت اور تابع ہوتا ہے اور وہ

قانون تدبیری مواد سے خالی نہیں ہوتا صرف فرق یہ ہے کہ ایسے تدبیر سے ہم واقف نہیں ہوتے۔ یا یہ کہ ایسی تدبیریں ہمارے حیطہ قدرت سے باہر ہوتی ہیں۔ سو اس طرز استدلال کا مفہوم ہی اہل مذہب کے استدلال کے قریب قریب ہے۔ دونوں فریق اس امر کے معترف ہیں کہ تقدیری یا اتفاقی واقعات کا وقوع کسی نہ کسی قانون اور ضابطے کے ماتحت ہوتا ہے اور اُن میں ہی سلسلہ علت اور معلول موجود ہے صرف کمی یہ ہے کہ ہم اُس قانون یا ضابطے کے وجہ یا اسباب سے واقف نہیں ہوتے۔

یا وہ سلسلہ علت اور معلول ہماری سمجھ اور علم سے باہر ہوتا ہے اور اسباب سے ہم انکار کر ہی نہیں سکتے کہ ہمارا علم اور ادراک تمام واقعات اور حادثات کا عادی یا جامع نہیں ہے بلکہ ایک محدود حالت میں ہے ہمارے علوم اور ادراکات میں جو تدریجی ترقی ہوتی رہتی ہے یہ بھی بجا ہے خود اس امر کا ثبوت ہے کہ ہم کلی اور اکمل نہیں رکھتے۔ مذہب یہ نہیں کہتا کہ کوئی تقدیری امر یا تقدیری وقوعہ بلا کسی ضابطے یا قانون کے وقوع پذیر

ہوا یا ہوتا ہے یا اس کا کوئی فاعل یا علت نہیں ہے مذہب یہ کہتا ہے کہ ہماری وحی  
تدبیر سے باہر اور ہمارے حیطہ اختیار سے بیرون ہی واقعات اور حادثات کا وقوع یا  
حدوث ہوتا رہتا ہے اور باوجود اس حدوث اور وقوع کے ہم ان کے ضابطہ یا قانون  
سے لاعلم رہتے ہیں اور ہمیں مطلقاً معلوم نہیں ہوتا کہ اس گھڑی کے بعد اور اس ساعت  
کے پیچھے کیا کچھ اور کیونکر دو قوعات ہوں گے اور شخصی جوت سے کچھ اثر کس  
کس پر پڑے گا۔

بیرونی واقعات یا بیرونی علل چھوڑ ہم خود اپنے شعبہ واقعات یا ذاتی حادثات  
کی نسبت ہی نہیں کہہ سکتے کہ دوسرے منٹ یا دوسری گھڑی میں انہیں کیا کچھ تغیر پیش  
نمودار ہو گا۔

اور ہماری شخصیت یا ذات کس گرداب یا کس انقلاب میں مبتلا ہوگی ان واقعات  
کے اثبات کی دلیلوں سے ضرورت نہیں ہے۔ ہر شخص خواہ اقلہ یا کثرت میں ہو یا تنہا کہہ سکتا  
ہے کہ کیا اسکی ذات پر ایسے حالات کا عبور نہیں ہوتا ہے کیا وہ ایسے تغیرات اور تبدلات  
سے متاثر نہیں ہے کیا اسکا علم اور اوراک جامعیت رکھتا ہے یا اوس میں جامعیت پیدا کی جاسکتی ہے  
اگر یہ باتیں یا یہ حائقیں پیدا نہیں ہو سکتی ہیں اور اب تک انہیں پرالہان کا یہاں نہیں  
ہوا تو ماننا پڑے گا کہ بہت سے واقعات اور حادثات ہمارے حیطہ علم یا حیطہ قدرت سے  
باہر ہیں اور خود بخود بلا ہمارے اندر کے ان کا وقوع ہوتا رہتا ہے۔

پس یہ وہی مجبوری اور وہی حالت ہے جسے مذہب تقدیر اور قسمت کہتا ہے۔ نامز و کرتا ہے اور جسکو حکمت یا فلسفہ میں اتفاقات سے تعبیر کرتے ہیں۔

رہا یہ سوال کہ کیوں کہا جاتا ہے کہ

”خدا کے حکم سے ایسا ہوتا یا ہوتا ہے۔“

یہ بحث بولنے خود ایک طویل بحث ہے اس بحث میں دو جزو قابل غور ہیں۔

(الف) علم الہی۔

(ب) حکم یا ارادہ الہی۔

خدا ایک نور اور ایک طاقت ہے اُسے خدا مان کر ہم اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ وہ ہمارے حالات اور کوائف یا موجودہ اور آئندہ واقعات اور حادثات سے ناواقف ہے جب وہ خیر اور عظیم ہے تو اُس کا ارادہ کرنا یا کسی امر کا چاہنا اور عمل میں لانا اور اُس کے صفات مقدسہ کے منافی نہیں ہے۔ بڑے بڑے واقعات اور حادثات کا وقوع اور حدوث یا دولتا ہے کہ وہ محض اسی کے ارادے کے تابع واقع یا حادث ہوئے ہیں بڑے بڑے واقعات اور عظیم حادثات کا دستور العمل جزوی واقعات اور چھوٹے حادثات کے لئے بھی کسی نہ کسی دستور العمل ہونے کی ضرورت ظاہر کرتا ہے جب تدبیر کے اجزائے عامرہ بھی کسی نہ کسی دستور اور طاقت کے ماتحت ہیں تو کیا وجہ ہے کہ تقدیری واقعات کو کسی نہ کسی دستور اور طاقت سے نسبت نہ ہو۔

## ۱۳۔ قومیت

از صراط المستقیم قوم پابیسہ روں میں  
چوں گشت از رشتہ سوزن نو خود را گم کرد

لے ہم را پر پیلشت لے کا جاننا اور لرزادینے والا زلزلہ سپر روشنی ڈالتا ہے کہ انسانی معلومات یا علوم کی حد کہاں تک اور کس جامع ہے۔ رات کو کیا کیا آرزوئیں اور کیا خواہشیں اور آسائشیں ایک لوگ سوئے تھے اور اُن کے دلوں میں جس کے واسطے کیا کچھ بہراتا کوئی کسی خیال میں سویا تھا اور کوئی کسی میں۔ لیکن ارادۃ الہی میں کچھ اور ہی مرتسم تھا۔ تقدیر جس بھی تھی اور قدر الہی سب آسنگوں اور سب آرزوئیں پر تھا لگا رہا تھا پہلو پہلے سے پہلے نہ منٹ کے اندر ہی اندر ہزاروں مخلوق کا فیصلہ کر دیا گیا۔ نہ منطوق کام آیا اور نہ ہندسہ نہ فلسفہ اور نہ سائنس۔ ہم مانتے ہیں کہ زلزلہ بلا اسباب کے نہیں آتا کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے لیکن پوچھا جاتا ہے کہ ایسے اسباب

دنیا کی قوموں میں خواہ کتنا ہی بُجھ اور ماہ الامتیاز ہوا اور خواہ کتنے ہی اختلافات اور تضاد پائے جائیں۔ یہ کتنا ہی پڑیگا کہ اُن سب کا شروع یا منب ایک ہی ہو یا کسی وقت میں ایک ہی تھا گو بعض محققین نے قوموں کی تحقیقات کرتے یہ بحث ہی کی ہے کہ بعض قومیں بعض قوموں میں سے کوئی بھی قریبی نسبت نہیں رکھتی ہیں۔ مگر اخیر پر ایسے محققین کی آرا کا میلان بھی ادھر ہی ہوا ہو کہ اُن سب کا مخرج یا ابتداء ایک ہی ہونا چاہئے۔

جو قومیں دوسری قوموں سے بعید فاصلے پر نظر آتی ہیں اُن میں بھی باوجود اس بعد اختلاف یا تباہی عظیم کے چند ایسی نسبتیں پائی جاتی ہیں جو اس بات کا استقرائی ثبوت ہیں کہ ان سب کا ابتداء اُسی سلسلہ ایک ہی تھا۔

یہ ایک لچب بحث ہو کہ اس قدر اختلاف قوموں میں کیوں ہو گیا اور اُن میں ایسا بُجھ عظیم اور تباہی کیوں پایا جاتا ہے جب یہ فرض کر لیا گیا ہو کہ شروع ان سب کا ایک ہی شعبہ مرکز سے ہوا ہو تو پھر ان ماہ الامتیازات کی اصل وجہ کیا ہو۔ گو ہم یہ بحث نہیں کرنا چاہتے کہ ان اختلافات اور اس تباہی کی وجہ کیا کیا ہیں۔ لیکن یہ کہنے کے بغیر نہیں کہہ سکتے کہ موجودہ تباہی کا بہت سا حصہ فروعات میں ہے۔ اصول میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور یہ فروعی اختلافات بوجہ اختلاف آب و ہوا اور مسکن یا طرز معاشرت کے ہوا ہے۔ اختلاف آب و ہوا کا یہ لازمی نتیجہ تھا کہ فروعی امور میں ایسے اختلافات ناشی ہوں۔ اختلاف آب و ہوا سے صرف اجسام

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۵۴۔ کا جامع اور محرک کون ہو اگر خدا ان کا محرک اور جامع ہے۔ (ضرور ہی ہے) تو کہا جاوے گا کہ یہ سب کچھ اویسکے ارادے کی شان اور اویسکی جباری کا نمونہ نہا جن سے انسان اخیر تک لاعلم رہا پس یہی تقدیر ہی واقعہ یا ازلی حادثہ ہے۔ قتل بد۔ ۱۷

۱۸۔ انسان کا شروع چاہے حضرت آدم علیہ السلام سے مانا جاوے اور چاہے برہاسے۔ چاہے پہلی تحقیقات کے مطابق ڈارون کی مختصر ہی ہو یا مسلم اور مقدم رکھی جاوے۔ ضرور ہو کہ اس سلسلے کا شروع ایک ہی ہو۔ ۱۹۔  
۲۰۔ اصولی خصہ حیثیتوں سے وہ خصوصیتیں مراد ہیں جو سب قوموں اور سب قبائل کو مثال ہیں اور جن کے بغیر کوئی قوم موجود نہیں ہو اور نہ ہی موجود رہ سکتی ہو اگر کسی قوم کو اُن ہی فرضا ہی مقرر تسلیم کر لیا جاوے تو گویا اس کو دائرہ انسانیت سے گرا دیا ہو ۱۲

ہی متاثر نہیں ہوتی۔ اسکا بہاری اثر اخلاقی اور شہل اعتبارات سے طبع اور دماغ پر  
بھی پڑتا ہے۔ جب ہم ایک گندی یا غلیظ ہوا سے ایک عمدہ اور صاف ہوا میں جاتے ہیں  
تو طبیعت کی آسنگ اور جوش کسی اور ہی پہاڑ سے پہونچتا ہے۔ دماغ میں ایک قسم کی  
نشاستہ اور طبیعت میں سرور پایا جاتا ہے۔ دل میں ایک فرحت اور ایک تازگی پیدا ہوتی  
جاتی ہے۔ رنگ اور ظاہری حالت میں ہی نمایاں فرق نہیں ہوتا بلکہ خیالات اور قیاس  
میں بھی ایک جود اور فراست محسوس ہونے لگتی ہے۔

گرم ملکوں کے رہنے والے کچھ اور ہی طبیعت رکھتے ہیں اُن کی دماغی طاقتوں  
اور ذہنی فرستوں کا مقیاس کچھ اور ہی ہوتا ہے۔ خلافت اسکے جو قومیں سرد ملکوں یا سرد  
اُت ہوا میں بود و باش رکھتی ہیں اُن کی طبیعت اور اُن کے دماغ کی کچھ اور ہی کیفیت ہوگی  
جس طرح آب و ہوا اور زمین کے اختلاف سے نباتات میں باعتبار رنگت۔ ذائقہ۔ خاصیت  
کے ایک نمایاں اور قابل لحاظ فرق ہوتا ہے اسی طرح انسانی طبع میں ہی مقابلہ نباتات  
موجود ہے۔

تھے کہ دماغ میں ہی اور جنکی طبیعتیں زیادہ تر صحیح الحالت ہیں ان کے خیالات اور قیاسات  
بہ نسبت اُن لوگوں کے کہ زیادہ تر جمعی اور صاف ہوتے ہیں جو کشف الکلیفیت ہیں۔

آب و ہوا کے علاوہ ضروریات نے بھی قوموں میں تفریق کی ہے۔ ضروریات کی وسعت اور  
اختلاف کا بہت سا عہد آب و ہوا پر موقوف ہے۔ جو قومیں یا جو قبائل سرد آب و ہوا میں رہتی ہیں  
اُن کی ضرورتیں ان قوموں سے مغائر ہیں جو گرم ملکوں میں بود و باش کرتی ہیں جو قومیں

سہ بعض حکیموں کا یہ خیال ہے کہ آب و ہوا کی عمدگی ہی اچھے خیالات کی موجب یا باعث ہے۔ عمدہ آب و ہوا اسی ہے

دماغ تر و تازہ ہو کر اُن علمی مراتب تک پہنچتے ہیں جو انسانی ترقی کے اقصا در خیال کہتے جاسکتے ہیں ۱۲

سہ علم نباتات کے محققین نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ ایک ہی جنس کی نباتات میں باعتبار آب و ہوا کے  
بتن تبائن ہوتا ہے۔ حالانکہ اُن کا شروع ایک ہی وقت کے متعلق ہے صرف آب و ہوا کے اختلاف  
سے موجود فرق پڑ گیا ہے۔ چار اور آلو اپنی اپنی جنس میں ایک ہی ہیں۔ لیکن امریکہ کے آلو اور ہندوستان

کے آلو میں فرق ہے ۱۳

میدانی حظوں میں ہستی ہیں۔ ان کی ضرورتیں پہاڑی قوموں سے مختلف ہیں۔  
 جیسے جیسے قومیں ضرورت کی وجہ سے نقل مکان کر کے ادھر اُدھر پھرتی پھرتی ہیں  
 ایسی ہی وقتاً فوقتاً ان کے فروعی اجتماعیں بھی تبدیلی آتی رہی۔ یہاں تک کہ تبدیلیوں کو ایک قسم  
 بمقابلہ دوسری قوم کے چند خصوصیات کی وجہ سے تمیز کی گئی۔ پہلے پہل شخصیت کی بنیاد  
 رکھی گئی۔ سزاں بعد خاندان بنتے گئے اور خاندانوں سے قومیں بنی شروع ہو گئیں اور قوموں  
 کی تفریق سے مستقل طور پر مقام دار تمیز قائم ہو گئی۔

جب یہاں تک تفریق ہو گئی تو ان کے تعادلات یا تجزیہ کیواسطے بمصدقی وجعلنا  
 شعبہ باوقیانئ لنعاد فوا ان کے درمیان باعتبار عادات اور شعائر کے ایک حد فاصل قائم  
 ہوتی گئی۔ یہی حد فاصل ہے جو ایک قوم کو دوسری قوم سے خصوصیت اور تمیز دیتی ہے۔  
 اور جس سے ہر فرد کے دل میں یہ خیال ممکن ہو کہ میں فلاں قوم میں سے ہوں اور فلاں  
 فلاں قوم میں سے مجھ کو فلاں قوم میں شامل ہو نیکاحی جدی حاصل ہو اور فلاں کو فلاں میں  
 اُن قومی خصوصیتوں میں یہاں تک استحکام ہوتا گیا کہ اُن کے خلاف چلنا اُس قوم میں سے  
 نکلنے کے برابر ہو گیا انہیں لوگوں یا انہیں افراد کو اس قوم میں سے ہونیکا شرف سمجھا  
 گیا۔ جن میں وہ خصوصیتیں پائی جاتی رہیں جو اُن سے متحرک تھے وہ دوسری قوم میں

سے بعض محققین نے یہاں تک سمجھ دی ہو کہ اگلے نزدیک انوں کا اختلاف بھی آج ہوا ہی کے اختلاف کی وجہ  
 سے ہو۔ اسی طرح ان کے خیال میں لباسوں کا تعارف ہونا ہی آج ہوا اور فرویات کے تباہی کا ہی نتیجہ ہو۔ لباس کے  
 اختراع میں شیک ہر قوم کے مذاق کو بھی دخل ہو لیکن ضرورت نے ہی اس میں بہت کچھ حصہ لیا اور دخل دیا ہی جس طرح  
 قوموں میں یک نسبت ابتدائی پائی جاتی ہو اسی طرح لباس میں بھی ایک تبدیلی نسبت موجود ہو۔ انسان کا پہلا لباس جنگلی  
 ہو اُس سے آکر شتر کا سوال پیدا ہوا شتر کو خیال ہو انسان پہلے پہل ہاتھوں کو کام لیا پھر پتوں سے۔ پھر رفتہ رفتہ لباس  
 کی تراش خراش کی گئی۔ اگر دنیا کی سب قوموں کے لباس جمع کر کے دیکھیں جادیں تو بادی غور یہ نتیجہ نکل سکتا ہو کہ قوموں  
 کے شروع کی طرح لباس کی بنیاد بھی ایک ہی سلسلے سے پڑی ہو۔ ہر قوم کا موجودہ لباس بہتر یا بد شہادت دیتا ہو کہ اس  
 کسی اور قوم کو لباس سے نکلا ہو۔ بزرگی اور معمولی شتر کو مقابلہ میں شاید سب سے اول انگلی کو شرف لباس ملا۔ رفتہ رفتہ لنگوٹی  
 اصلاح پائی پائی چھوڑ کر بڑی تنگ صورت میں آگئی۔ پھر چادر کا فیشن چلا اور چادر کو دھوئی رنگی اور دھوئی سے آج بار

شمار ہونے لگے۔ اور انہیں شعائر اور خصوصیتوں کو ان قوموں کا شمار سمجھا گیا۔

جس طرح ایک علم یا ایک فن دوسرے علم یا دوسرے فن کی بنیاد ہے اور ایک شاخ دوسری شاخ کی ابجد۔ اسی طرح ایک قوم دوسری شاخ یا شعبہ یا شاخ ہے جس طرح باوجود اس ترتیب اور اس نسبت کے علوم اور فنون کے آثار اور مختصات جدا گانہ ہیں اور اسی حالت میں ایک علم یا ایک فن اپنی حد و قیاس اور محدودہ سلطنت پر کہ اس کے مختصات اور آثار سے اسے تمیز دی جاوے۔ اسی طرح کوئی قوم اس وقت تک قوم کہلانے کا حق نہیں رکھتی جب تک اس میں اس شاخ کی خصوصیتیں اور قومیت نہ پائی جائے۔ گو منطقی اور فلسفے میں گو نسبت ہے لیکن جب تک منطقی باعتبار اصول منطقی تمیز نہ دیا جاوے منطقی نہیں ہو جو اصول موضوعہ منطقی اور فلسفے کے مابین عملی تفریق کرتے ہیں۔ انکا وجود ہر حال ضروری اور لازمی ہو اس بحث سے یہ نتیجہ نکلا کہ۔

(الف)۔ اس وقت تک کوئی قوم قوم کہلانے کا استحقاق نہیں کہتی ہر جب تک اس میں قومیت کی خصوصیتیں نہ پائی جاویں۔

(ب) جس قوم میں قومی خصوصیتیں نہ پائی جاویں وہ قوم نہیں ہے۔ بلکہ ایک مجموعہ افراد ہے جس طرح دنیا میں اور افراد پائے جاتے ہیں۔

(ج) ایک قوم سے چند افراد انسانی کا مجموعہ مراد ہو۔ جب اس مجموعے میں قومیت کی خصوصیتیں نہ پائی جاویں جس سے انکو تمیز دیا جاسکے تو کہا جاوے گا کہ ان افراد میں قومیت موجود ہے۔

بقدرہ حاشیہ صفحہ ۱۵۸۔ کا وجود نکلا اور پاجامہ کو کسی نہ کسی وقت چلون بنائی۔ اسی طرح ٹوپی اور گڑھی یا عمامہ کی ہی طرح میں آئی۔ اور اسی طرح واسکٹ یا صدری کو گڑھ اور قمیصوں کی نسبت آگئی اور دن بدن ان میں ہی طرح طرح کی اختراعیں اور ایجادیں ہوتی گئیں۔ انسان پہلے تنگ پاؤں پھرتا تو۔ ضرورت سے سمجھا دیا کہ پاؤں کے نیچے بھی کچھ کرنا چاہیے غالباً پہلو پہلو چلی کی موٹر میں کوئی جوا انصرایا گیا ہو گا اس کو موٹر متعلقہ قسم کا جوڑے اور بوٹ شوز بنائے گئے۔ لباس کا شروع شروع میں ایک شکل یا ایک ہیئت اور وضع سے ترقی پاتے جاتا اس پر کہ ان قوموں کا شروع ہوا ایک ہی تھا۔ اگر ایک شروع نہ کرنا چاہا تو دوسری بنائے گا کہ اس میں یکجہاں اور اتحاد نسبت کا موجود نہ ہو گا کوئی شخص نہیں کہتا یہ اتحادی نسبت مریدانہ اور کثرت ہو کہ ان کا شروع ایک تھا، سہ ہر انسان عرفا انسان ہو لیکن ہر انسان شیخ اور نصیح نہیں ہو سکتا۔ شجاعت اور فصاحت و درجہ کا نہ خاصہ ہے

قوم ایک ڈھانچ یا ایک جسم ہو اور قومیت ایک رُوح یا جان کوئی ڈھانچ یا کوئی جسم رُوح اور جان کے بغیر زندہ نہیں کہا جاسکتا۔ اسی طرح کوئی قوم بغیر جوش قومیت کے زندہ قوم نہیں کہی جاسکتی جو خصوصیتیں ایک قوم کو دوسری قوم کو تیز ذہنی ہیں وہ دو حال کو خالی نہیں ہیں۔  
(۱) یا تو وہ ایسی خصوصیتیں ہیں جن سے ایک قوم دوسری قوم کے مقابلے میں محض بالفاظ عوارض تیز دی جاتی ہے۔

(۲) یا ایسی خصوصیتیں ہیں جن سے ایک قوم دوسری قوم کے مقابلے میں باعتبار ملزومات تیز دی گئی ہے۔

عارضی خصوصیتوں کے اندر ضرورتاً تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ اور ایسی عارضی تبدیلی صلیبت یا حقیقت الامر میں کوئی فرق یا کوئی انقلاب نہیں آتا ہے۔ لیکن ملزومات کی تبدیلی سراسر خاصہ میں ضعف یا تبدیلی آنے کا اندیشہ ہے۔ جسے دوسرے الفاظ میں قومیت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

جب یہ کہا جاتا ہو کہ فلان قوم پراد بار پڑ گیا یا فلاں قوم بگڑ گئی۔ تو اُس کا ہمیشہ مفہوم نہیں ہوتا کہ وہ قوم دنیا کے طبقے سے ہی اٹھ گئی ہو۔ یا اُس کا کوئی فرد بھی باقی نہیں رہا ہے بلکہ یہ مطلب ہوتا ہے کہ بد قسمتی سے اُس قوم کے اندر مادہ قومیت ہ نہیں رہا ہے۔ یعنی وہ جوش قومیت نہیں رہا ہے جس سے قومیت کی بنیاد پڑتی ہو اور جس سے ایک قوم بمقابلہ دوسری قوم کے تیز ذہنی حاتی ہو۔ تو میں کب بگڑتی ہیں اور اُن کے عروج میں کب فرق آتا ہو جب اُن میں مادہ یا جوش قومیت نہیں رہتا یا اُس میں ضعف آ جاتا ہے۔

یہ کہنا کہ قوم بگڑتی ہو وہ کبھی نہیں بنتی۔ تدریج کے خلاف جانا ہو اور نیز قدرتی قوانین سے انحراف کرنا تاہم یہ نہیں شہد ہیں اور قانون قدرت گواہ۔ تو میں بنتی بھی ہیں۔ اور بگڑتی بھی ہیں اور بگڑنے کے بعد بن بھی جاتی ہیں۔

بقدر حاشیہ صفحہ ۱۴۔ یہ خالصہ کچھ تو طبیعتی ہوتے ہیں اور کچھ انسانی ہی دیکھ جاتی ہے۔ اسی طرح ہر شخص ایک قوم میں داخل ہو لیکن جب تک اس میں جوش قومیت نہ ہو گا۔ تب تک اس کی نسبت یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس میں مادہ قومیت یا جوش قومیت بھی موجود ہے اور اُسے اُس سے بھی کوئی نسبت نہیں ہے ۱۲



تشریل توام کے بواعث مختلف ہوتے ہیں محققوں نے قوموں کے اسباب تشریل پر دلچسپ بحثیں کی ہیں۔ ان سب کا خلاصہ یہی کہ جو قوم قومیت چھوڑ دیتی ہو یا اس سے دور جا پڑتی ہے وہ مودہ ہو جاتی ہو اس میں سرورہ جوش نکل جاتا ہو جسے دوسرے الفاظ میں قومی غیرت کہا جاتا ہے۔ غیرت سے وہ طریقہ یا وہ طریق عمل اور جس سے ایک خصوصیت کے قائم رکھنے کی کوشش کی جاتی ہو جو ایک طاقت یا ایک شلخ کو دوسری طاقت یا شلخ کی تمیز دیتی ہو۔ جو قوم تشریل ہو اس پر لازم ہو کہ دوسری ترقی یافتہ قوم کے نقش قدم پر چلکر ضرورتاً زمانہ کے مطابق ترقی کرے اور وہ وسائل اور ذرائع فراخ دلی سے اختیار کئے جاویں جو موجود ترقی ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ قومیت یا جوش قومیت اور فضائل قومیت سے دست بردار ہوتے جانا ایک ایسے گڑھے میں پھنسے تین گرا کر انا ہے جو اپنی غمناک دائرہ میں پہلے ہی سدھا قویں ڈبو چکا ہے۔

جب کبھی زمانہ اصلاح کا جوش پھیلا تا تو ہر کہ دمہ کی طبیعت میں ریفارمیشن کی انگلیں پیدا ہوتی ہیں اور ہر شخص اپنی بساط کے موافق اس میں حصہ لیتا ہو تعلیم یافتوں اور سمجھ داروں میں ہی یہ انگ یا یہ جوش نہیں ہوتا۔ جاہلوں اور نادانوں میں بھی اس کا اثر پایا جاتا ہے۔ فرق صرف یہ ہوتا ہے کہ نئے لوگ نئی تجویزات کے مطابق کام کرتے ہیں اور پرانے دیرینہ اصولوں پر جو لوگ دیرینہ اصولوں کے معاون یا دلدادہ ہیں دراصل وہ بھی اپنی رائے کے مطابق ایک اصلاح کرتے ہیں۔ ان دونوں حالتوں میں بھی غلطی اور کمی لغزش زیادہ تر گرفت کے قابل ہو جسے قومیت کی غلطی یا اس کا برا استعمال کہا جاتا ہے۔

لہ بعض قومی بجای جوش قومیت کے قوم کو ذات کے مفہوم میں منتقل کر کے قومی تفریق سے اور بھی نقصان اٹھایا تو یہ نیز باعتبار قومیت کے مقابلاً لازمی ہو لیکن قومی تیززات کو معنوں میں سخت نقصان ساں ہو بیشک ایک نئے قوم یا ایک خاندان اور ایک قبیلہ قوم باعتبار شرف ذاتی یا علو عمل کے ممتاز سمجھا جاسکتا ہو۔ لیکن اسے یہ اصول نہیں قرار دیا جاسکتا جس حیث الافراد یہ کہنا کہ شرف و افضلیت ایجا است بعض حالات میں رست ہو بعض عام درست نہیں ہو۔ من حیث المجموع قومیت کا ترک کر دینا اور جوش قومیت سے انحراف کرنا اپنی غلطیوں اور اپنی قوم اور اپنی اغراض قومی کو برا کر دینا ہو۔ پنجاب ذاتی اور شہ ہے اور پنجاب قومیت شہ دیگر ۱۲

طبیعتیں کبھی کبھی اصلاح کے جوش میں اُن راہوں کو نکل جاتی ہیں جن میں قومیت یا جوش قومیت کے آثار قریباً معدوم دکھائی دیتے ہیں۔ گویا یہی طبیعتیں اور ایسے لوگ بعض ترقیات کے مالک ہو جاتے ہوں۔ لیکن چونکہ ان میں قومی جوش یا قومی خصوصیت مفقود ہوتی ہے۔ اور محض ایک نمائشی سماں ہوتا ہے۔ اس لئے انکا وہ جزوی عروج یا ترقی بجا کر سونڈ ہونے کے مضربِ ناسخ ہے۔ کوئی قوم دوسری ترقی یافتہ قوم میں مل جلنے سے یا اُن کے آثار اور خصوصیتوں کے قبول کرنے سے قوم نہیں بن سکتی۔ یا اپنی قومیت عزت کے ساتھ قائم نہیں رکھ سکتی جب تک کہ اس میں اپنی قومیت کی خصوصیتیں اور آثار نہ پائے جائیں۔

یورپ کی قومیں اس زمانہ میں ہائیک عرش ترقی یافتہ ہیں لیکن دوسری قومیں اُن کی قومیت اور خصوصیات قومیت میں محو اور منسوج ہو کر ایک قوم نہیں کہلا سکتی ہیں ترقی یافتہ قوموں کے خیالات اور فضائل کا مکتب ہونا اچھی عادت اور اچھا طریقہ ہے لیکن اپنی قومیت یا جوش قومیت سے ستر اور خالی ہو جانا اپنی قوم کا خون کر دینا ہے پہلی قومیت صرف دوہرت سے ٹوٹ جاتی ہے۔

(الف) بذریعہ انتقال خون۔

(ب) بذریعہ تبدیل مذہب۔

دوسری قوم میں جا کر یا شامل ہو کر شادی۔ نکاح رشتہ داری پیدا کر کے اُن میں ہمیشہ کے واسطے مل جا کسی نہ کسی وقت پہلی قومیت کو توڑ دیتا ہے۔ مگر یہ حالت بھی افراد کو خاص ہے۔ نہ کہ مجموعہ افراد سے اور اس حالت میں بھی مدتوں تک پہلا داغ نہیں مٹتا جب کبھی تحقیق ہوتی ہے پہلی قومیت جھلک سے ہی جاتی ہے۔

لہٰذا ہم ان خصوصیتوں اور آثار کا کسی دوسرے موقع پر ذکر کرینگے۔ جنہیں کسی ایک قوم کے مقابلے میں قومی آثار یا قومی خصوصیتیں کہا جاسکتا ہے ۱۲

۱۲ جو لوگ یہ کوشش کرتے ہیں کہ دوسری قومیت میں ملکر اپنی قوم یا اپنی شاخ کو ترقی دیں وہ کبھی کامیاب نہیں ہو سکتے کیونکہ ترقی یافتہ قوم منزل افراد کے ملنے سے اپنی قومیت کو بیاہ نہیں ہو سکتی۔ اُس میں یہ طاقت تو ہو کہ ایسے چند افراد کو اپنے آپ میں شامل کر لے۔ لیکن یہ ہونا مشکل ہے کہ ان افراد کی خاطر وہ دوسری قوم کی قومیت ہو جاوے۔ ۱۳۔

تبدیل مذہب کو بھی پہلی قومیت ٹوٹ جاتی ہے۔ مذہب بھی ایک ایسی طاقت ہے جو خاص قومیت پر بالخصوص غالب آتی ہے اور اُس کے کل اجزاء میں حلول کر کے اُسے اپنے رنگ پر لے آتی ہے۔ قومیں قوموں سے صدیوں لڑتی بھڑتی رہیں لیکن جب ایک قوم یا دور کی قوم کا مذہب قبول کر لیا تو اُن میں سے ایک قوم کی قومیت نہایت اُبل ہو گئی۔ تاہم نسبتاً ایک نئی قوم بن گئی۔

جن قوموں نے تنزل میں ہو کر ترقی پائی اور عروج حاصل کیا ہے اور جنہیں یگانہ سبب کی ضرورت پیش آتی ہے اُن کا ہمیشہ یہ اصول رہا ہے کہ باوجود سبب قسم کی قوتوں اور انکسار کے اپنی قومی خصوصیتوں اور قومیت کو نہ چھوڑا جاوے۔ یہی اصول اور یہی معاہدہ تھا۔ جو ان قوموں کی مستقل حرمت اور عزت کا باعث ہوا ہے۔ ہر طاقت باہر موجود میں ایک ایسی خواہش موجود ہے جسے اُن کہا جاتا ہے اُس اُن سے ہی اُس طاقت یا وجود کی وقعت اور حرمت ہوتی ہے۔ قومی خصوصیتوں اور قومیت کو قائم رکھنا دراصل اس اُن کو قائم کرنا ہے جو یہ قیام یا جو مصالح یا متحدہ اختیارات قومیت سے گریز کرتا اور اس سے مترس ہو وہ اپنے نہیں کیا دیگر افراد کو بھی ایک تملک میں ڈالتا ہے۔

اگر یہ خواہش اور یہ آرزو ہو کہ ایک قوم کو دوسری قوم کے مقابلے میں عزت دی جاوے تو قومیت سے انحراف یا اغراض ایک گناہِ کبیرہ سمجھا جاوے۔

۱۔ باوجود اس کے کہ مذہبی طاقت بسا اوقات قومیت یا عرش قومیت پر غالب آتی ہے پھر بھی تاریخی واقعات ثابت ہیں کہ قومیت کا بعض اوقات دور ہو کر نہیں آیا یا ساری پوری تاریخ میں ایک ہی مذہب کتنی ہی گروہوں میں قومیت کو جوہر چلا کر چمکاتا رہا ہے۔ پھر مذہب کے اعتبار سے قومیں ہیں جن کی جہت ہو جیو و عمر و ناس کے مصداق اور نام لیا ہیں اور دیگر قومیں ہیں جیسا کہ ہم نے لکھا ہے کہ یہ قومیں ہیں جن میں تفریق قومیت کا جلوہ یا سماں کسی نہ کسی رنگ میں موجود ہے اور پھر کس طرح کہا جاسکتا ہے کہ دوسری غیر تفریق بین ان اقوام کی قومیت کی وارث بن جاوے گی۔ یہ نظر میں اس امر کا بدیہی ثبوت ہے کہ قومیت بہت مشکل ہے۔ دور ہوتی ہے اور جب فضائل قومی کو ترک کیا جاوے تو فرق ضرور آجاتا ہے ۱۲

۲۔ دنیا میں ہر شے کی طاقت اور حرمت ایک نسبت رکھتی ہے نسبت کا توڑنا اور اس سے اعراض خود اپنے ذہن میں کرنا اور توڑنا ہے۔ جب تک ایسی نسبت قائم نہ رہے نہیں کہا جاسکتا کہ ایسی قوم بد حیثیت قومیت کو ایک قوم ہو

اس بات کا فیصلہ کہ کسی قوم کی قومیت صحت میں کیا ہے اور قومیت کیا یا کیا ہونی چاہیے مخفی اور ستر نہیں۔ جن خصائص اور جن خصوصیتوں اور شاعری کی وجہ سے تنقید کے گذشتہ زبانوں میں کوئی قوم شناخت کی جاتی اور عزت دی جاتی رہی ہو۔ وہی شعرا اب بھی اس کی خصوصیات میں داخل ہیں اور قومیت کے اجراء کے لئے لازمی یہی ایک اصول ہے جو جو جس قوم کے قائم رکھنے کے لئے سید سکندر سی کا کام دیتا ہے۔ کوئی قوم اُس وقت تک حقیقی صلح اور فلاح کی مالک نہیں ہو سکتی جب تک اس میں جو قومیت نہ ہو جو جس قومیت اُس وقت تک نہیں پیدا ہو سکتا جب تک قومی خصوصیتیں نہ ہوں اور موجودہ نہ ہوں۔ خصوصیات قومی کیا ہیں۔ ایک قومی جھنڈا یا قومی نشان۔ جس کا کوئی نشان اور کوئی تمیزی خصوصیت نہیں ہو وہ قوم مردہ ہو۔ ہر مقام ہر زمانے میں اپنے ہی نشان سے شناخت کی اور عزت دی جاتی ہو اور شناخت کی جانی چاہئے۔ چاہے کوئی گنتی ہی ترقی کر لے اور کیسے ہی عروج پر پہنچ جاوے جب تک وہ اپنے نشان کے نیچے نہیں آئیگا اُسے اُس قوم میں سے نہیں کہا جائیگا صرف تعلیم یافتہ۔ مہذب۔ امیر بادشاہ خود مختار ہو جانا خوشی کا موجب نہیں۔ خوشی کا موجب اور عزت کا باعث کیا ہے۔

قومیت کا حامی ہونا قومیت کو قائم رکھنا قومیت کو نباہنا۔ جس قوم یا جس قوم کے افراد میں یہ خصوصیات نہیں ہیں وہ ایک قوم کے برائے نام افراد ہیں۔ ان میں قومیت اور قومیت کا جو ش نہیں ہے۔ لوگ شخصیت کے قائم اور باقی کھینے یا نباہنے میں کوشاں رہتے ہیں۔ لیکن جب قومیت کے مرحلے پر پہنچتے ہیں تو انہیں یہ قاعدہ یاد نہیں رہتا جس طرح شخصیت بغیر خصوصیات شخصیت کے قائم نہیں رہ سکتی۔ اسی طرح قومیت کا بھی بغیر خصوصیات قومیت کے باقی یا قائم رہنا مشکل ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۶۷۔ جن قوموں میں قومیت ایک فرض عین بھی جاتی ہو اور اپنی قومیت کے دلدادہ یا فانی ہیں ان کی نگاہوں میں بھی ایسے قوم فروش یا قومیت شکن لوگ عزت اور وقعت کی نگاہوں کی نہیں دیکھ جاسکتے گو کہ وہ زبان حال سے اس کی نسبت ایسے لوگوں سے کچھ قیل وقال نہ کریں ۱۳

منہ زنا راے غافل نہ خود قدم بیرون  
کہ ریزد خون خود صید سے کہ آید از خرم بیرون

## ۱۵ - کہاوت

جس طرح کسی ملک کی پرانی عمارتوں - کھنڈرات - سے اُس ملک کے تاریخی حالات پر روشنی پڑتی ہے اسی طرح ایک ملک یا ایک قوم کے قصے کہانیوں - نظم و نثر اور ضرب الامثال یا کہاوتوں سے سوشل اور اخلاقی حالتوں یا کیفیات کا علم حاصل ہوتا ہے۔

جیسے ماہراں آثار و صنایع پرانی تصویروں - اصنام - نقشوں سے گذشتہ قوموں کے معاوی اور معاشرتی امور کا استدلال کرتے ہیں ایسے ہی قصص - ملفوظات سے ایک ملک یا ایک قوم کے خیالات کا موازنہ ہو سکتا ہے کوئی قوم اور کسی قوم کی زبان خیالات کے مجموعہ اور ذخیرہ ملفوظات سے خالی نہیں ہے +

جو قومیں علمی ذخائر کے اعتبار سے سربراہ درہ اور شائستگی میں جنگی قومی زبانیں قواعد و ضوابط مرتبہ کی وجہ سے شستہ اور فصیح و بلیغ شمار ہوتی ہیں اُن میں ہر ایک قسم کے ملفوظات کو ایک ترتیب سے دکھایا گیا ہے اور اُن کو ہر ایک فن کے متعلقات کے لحاظ سے ایک علمی سرمایہ سمجھا جاتا ہے لیکن جن ملکوں یا جن قوموں کی زبانیں ابھی فولیہ اور پریشان حالت میں ہیں اُن کی وہ باتیں یا وہ ملفوظات جنہیں علمی سرمایہ ہونے کا حق حاصل ہے اور جو سوشل اور اخلاقی ضرورتوں کا جزو اعظم شمار ہو سکتی ہیں اُسی طرح کس بہتری کی حالت میں ہیں کہ جیسے اُن کی زبان ایک شائستگی میں اگر چند معمولی چیزیں بھی شائستگی سے رکھی ہوں تو بھلی

معلوم ہوتی ہیں لیکن ایک ناشائستہ گھر میں پیدا بھی اور قیمتی چیزوں کا بے ترتیبی سے پایا جانا نظروں میں خوبی پیدا نہیں کر سکتا \*

جب کسی زبان میں علمی مضامین کا ذخیرہ جمع ہونا شروع ہوتا ہے تو اُس وقت اگرچہ دیگر زبانوں سے بھی بہت مدد لی جاتی ہے لیکن اپنے ذخیروں میں سے بھی بہت کچھ لینا پڑتا ہے تا وقتیکہ قوم کو اپنی خوشگئی زبان کے شائستہ اور وسیع بنانے کی فکر نہ ہو اُس وقت تک اُن علمی مضامین اور ملفوظات پر عبور نہیں ہوتا \*

جیسے ہر ایک ملک اور ہر ایک قوم کی تاریخی حالت جداگانہ ہے ایسے ہی ہر ایک قوم کے سوشل یا اخلاقی مضامین کا طرز استدلال یا طرز بیان جداگانہ ہے \*  
کسی زبان میں علمی یا اخلاقی مضامین کا ذخیرہ صرف فلاسفوں یا عالموں کی کوششوں اور محنتوں کا ہی نتیجہ نہیں ہوتا یا یوں کہو کہ تمام علمی یا اخلاقی اور معاشرتی مضامین محض فلاسفوں اور حکیموں کی ہی جدت طبع کا اثر نہیں ہیں ان میں بہت کچھ اون طبائع کی کمائی اور اُن اذہان کا اندوختہ بھی ہے۔ چنانچہ دنیا جاہل اور وحشی کہتی ہے \*

صرف فرق اتنا ہے کہ اہل علم جاہلوں کے تجربوں۔ خیالات کو ایک ضابطہ اور ایک ترتیب کی صورت میں لا کر پیش کر دیتے ہیں اور جاہل ایسا نہیں کر سکتے۔ ایک جاہل جو علم عروض و قوافی سے ناواقف ہے شاعر ہو سکتا ہے۔ یعنی اپنے خیالات کو شاعر کی حیثیت سے ایک بد صورت حالت میں پیش کر سکتا ہے گو اس میں بندش کی خوبی۔ تلازمات کی پابندی اور سلاست بیان نہ ہوگی مگر خیال کا اظہار ضرور ہو جاوے گا \*

ایک منطقی ایک واقعہ کو بہ شرط کلیہ و جزوہ و قضایا کے موجب بیان کرتا ہے اور اُس کو ایک علمی طریقہ سمجھا جاتا ہے لیکن اُسی واقعہ کو جب ایک جاہل بلا شرط و منطقہ بیان کرتا ہے۔ تو اُس کو علمی دائرہ سے خارج رکھتے ہیں ثابت ہوا کہ علمی

مضامین کا جُزءِ اعظم ایک ترتیب اور انضباط و لائل ہے \*  
 خیالات کا اظہار۔ نقوش۔ اشارات۔ تصاویر۔ حروف۔ الفاظ۔ شرائط۔ شعر۔  
 راگ۔ گیت۔ دوہرا۔ کبکی۔ ضربُ المثل۔ اور کماوت کے ذریعہ سے کیا جاتا ہے۔  
 ان طریقوں میں سے بعض طایفے علمی دائروں میں منتقل ہو گئے ہیں اور بعض غیر  
 علمی شمار کئے جاتے ہیں۔

جن طریقوں کو علمی دائروں سے خارج سمجھا جاتا ہے وہ بھی دراصل علمی ہیں  
 کیونکہ ان کی بنیاد بھی علمی طریقوں پر ہی رکھی گئی ہے اور ان میں بھی وہی خاصہ اور وہی  
 اثر پایا جاتا ہے کہ جو دیگر علمی طریقوں میں ہے۔

جس طرح شعر کے مقابلہ میں نظم کی ضرورت تھی اسی طرح کماوت کا وجود بھی  
 ضرورتاً وجود میں لایا گیا ہے۔ جب نوع انسان نے اپنے ارد گرد اور پس و پیش بہت سی  
 واقعات کے۔ نوع اور معاملات کے ظہورِ نتائج کو دیکھا تو اس وقت خلاصتاً جن بن  
 امور کو ایک خاصہ ترتیب میں بیان کیا گیا اس نظر سے کہ لوگ اُن پر غور اور توجہ کریں  
 اُن کا نام کہا و سنی اکھا گیا ایک شخص نے خود اپنی ذات کے مقابلہ میں ایک بات  
 کا تجربہ یا آزمائش کی یا کبھی اور کی بابت سنایا دیکھا اور اسکو کسی دوسرے وقت میں  
 نظیر سنایا یا پیش کر دیا تو وہ ایک ضربِ المثل یا کماوت ہے۔ کہا و سنی کا فلسفہ  
 یہ ہے کہ لوگ ایک محجرب یا آزمودہ واقعہ اور ایک معقول نظیر کے ذریعہ سے نادید  
 یا تنہید یا ایک علم مزید اور وقوف لازمی حاصل کریں اور اُن کے واسطے تمامتِ معاشرتی  
 میں ایک ذریعہٴ بصیرت ہو۔

علمی مباحثات میں جن امور کو بقیہ کما قالَ فلا ت یا بقولِ فلا ت بیان کیا  
 جاتا ہے اور اُن اقوال کو سنداً پیش کرتے ہیں وہ بھی ایک قسم کی کماوتیں ہی ہوتی  
 ہیں۔ صرف فرق یہ ہے کہ انکو علمی دائروں میں معرض بیان میں لاتے ہیں اور  
 ضرورتاً مثال عام طور پر صداقت کے سہ پرانہ میں بیان اور قبول کی جاتی ہیں۔  
 ہمارے ہاتھ میں کوئی ایسی تاریخ نہیں جس سے ہم یہ بیان کر سکیں کہ فلاں

زبان میں کماوت کی بنیاد رکھی گئی یا فلان شخص اس کا موجد تھا۔ اس حالت میں ہمیں یہی کہنا پڑیگا کہ انسان کی پیدائش کے ساتھ ہی اس کی پیدائش بھی ہے یا یوں کہ لو کہ جب سے انسان کی گردن پر معاشرت کا حوار کما گیا ہے تب سے اس کا وجود بھی ہوا۔

پرانے عہد نامہ توریت میں حضرت سلیمان سے شکر بالامثال ایک مشہور ضرب الامثال ہیں۔ گو انکو علمی طریقوں سے پیش کیا گیا ہے مگر ان سے اس قدر تہ لگ سکتا ہو کہ یہ طریقہ بدور دنیا سے ہی اختیار کیا گیا ہے۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ کماوت کا وجود اور کماوت کی ضرورت شعری ضرورت سے بھی پہلے محسوس کی گئی تھی۔

شعری ضرورت اس وقت محسوس ہوئی ہے کہ جب قوموں کو زبان کے درست کرنے اور خیالات کے ایجاد و ایضاح کا خیال پیدا ہوا اور یہ حالت شعری اس وقت شروع ہوئی تھی کہ جب علمی طریقوں کی کافی اشاعت ہوتی جاتی تھی بہ قول یہ ماننا پڑیگا کہ کماوت کا وجود شعر سے پہلے تھا۔

قریباً ہر ایک زبان میں کچھ نہ کچھ کماوتیں پائی جاتی ہیں۔ مگر یہ کہ ہر ایک ملک اور ہر ایک قوم میں عموماً ایسے واقعات پائے جاسکتے ہیں کہ جن پر کماوتوں کی بنیاد ہے یا جن سے کماوتیں بنائی جاتی ہیں اور دوسرے یہ کہ شعر کی طرح ہر جگہ کماوت کے واسطے زیادہ ترقی و اور پائیدار نہیں ہیں اس واسطے انکی تدوین اور ترتیب چنداں شکل نہ تھی۔

یہ تعجب ہے کہ اگر چند ملکوں یا چند زبانوں کی کماوتیں جمع کی جائیں تو ان میں سے اکثر کماوتیں باعتبار اپنے مضامین کے متحد پائی جاتی ہیں بعض ایسی مراد ہوتی ہیں کہ بادی النظر میں یہ کہنا پڑتا ہے کہ گویا ایک ہی قائل کی کہی ہوئی ہیں۔ یا کہ ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ ہو گیا ہے۔ جہاں تک خیال کیا گیا ہو۔ اس اتحاد و اتصال کے وجوہات حسب ذیل ہو سکتے ہیں۔

(الف) چونکہ انسان کے خیالات کا رجوع بطور ایک ہی سلسلہ سے مربوط ہے اور



بلحاظ اس کے مدنی الطبع ہونے کے تقریباً اصول خیالات کا ماخذ ایک ہی ہو  
اسو سٹے کماؤتیں بھی متحد ہیں۔

ب۔ بدردنیائیں چونکہ انسانی جماعتیں زیادہ تر متحد خیالات رکھتی تھیں اسو  
اُس اتحاد کی بدولت یہ اتحادی چلا آتا ہے۔

ج۔ تبادُل خیالات کے ذریعہ سے اس اتحاد کی بنیاد شاید قائم ہو چکی ہو۔

د۔ چونکہ حقائق کا وجود ہر ایک ملک اور ہر ایک قوم میں یکساں ہی پایا جاتا ہے۔  
اور معاشرتی اغراض اصولاً ہر ملک اور ہر قوم میں متحد الحالت میں اسو اسطے یہ کہنا چاہیے  
کہ عموماً وہ کماؤتیں جو حقائق یا معاشرتی مسلمات سے وابستہ ہیں۔ ہر ایک ملک اور  
ہر ایک قوم میں ایک ہی طریق سے بیان کی جاتی ہیں اور ایک ہی اصول پر اُن کو  
تسلیم کیا گیا ہے۔

د۔ کچھ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ایسی کماؤتوں میں توارد ہو گیا ہے کیونکہ توارد  
خیالات ہمیشہ ہوتا ہی تھا ہے۔ اور اس سے عموماً اتحادی حالت پائی جاتی ہے۔  
غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کماؤتوں کا تدارد اور شاعت زیادہ تر  
اُن جماعتوں میں ہے کہ جو عام جماعتیں شمار ہوتی ہیں اور جنہیں علمی باتوں سے نسبتاً  
کم تعلق ہے اور سب سے بڑھ کر کماؤتوں کا استعمال مستورات میں پایا جاتا ہے اور اکثر  
کماؤتیں عورتوں کی زبانی کہی گئی ہیں۔ ابھی تک کوئی ٹھیک وجہ نہیں معلوم ہوئی۔  
کہ عورتوں کی طبائع کو کماؤتوں سے کیوں ایسی مناسبت ہے اور کیا وجہ ہے کہ  
مستورات کی زبان پر بمقابلہ مردوں کے کماؤتی الفاظ زیادہ تر سہولت سے اطلاق  
پاتے ہیں۔ اگر ایک مجلس میں سب مرد اور پانچ عورتیں مختلف الطبع گفتگو کریں یا کسی  
امر پر بحث ہو تو مرد و سودا اہل کے پیچھے شاید ایک کماؤت بھی بیان نہیں کریں لیکن  
عورتیں پانچ باتوں میں ایک ضرباً مثل تو ضرور کہ جاوینگلی۔

بحث۔ لڑائی۔ مکالمات کے وقت عورتوں کی زبان سے یہ بیانیوں کماؤتیں  
سننے نہیں آتی ہیں اور طرفہ یہ کہ وہ سب ٹھیک موقع اور محل بولی اور کسی جاتی ہیں۔

جس طرح نثر اور نظم باعتبار واقعہ اور حقیقت کے ہا ایک کلام اور ایک جملہ بلحاظ اپنے الفاظ کے کچھ نہ کچھ اثر کرتا ہے۔ اسی طرح کماوت بھی ایک اثر رکھتی ہے۔ جیسے کل اشعار یکساں اثر نہیں رکھتے ہیں ایسے ہی کل کماوتیں بھی ایک ہی قسم کے اثر کے تابع نہیں ہوتیں۔

کماوت کا اطلاق عموماً اُس وقت ہوتا ہے کہ جب ایک موجودہ واقعہ کو ایک نظیر یا ایک وقوعی دلیل سے ثابت کرتا ہو یا یوں کہہ کہ کماوت اکثر اوقات بجائے خود ایک وقوعی دلیل اور ایک مشتبہ نظیر ہوتی ہے۔

ممکن ہے کہ اکثر کماوتیں باعتبار اپنے مضامین کے غلط ثابت ہوں اور ان کا مصداق مفقود ہو۔ لیکن یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ان کا اکثر حصہ واقعاتی اثروں سے ملو ہوتا ہے۔

جب کوئی کماوت پیش کی جاتی ہو تو سننے والوں کو اُس طرح توجہ ضرور ہوتی ہو اور سامعین سمجھتے ہیں کہ اُنکے سامنے ایک وقوعی نظیر پیش کی گئی ہے۔

نظم اور شعر میں فرضی واقعات بھی باندھے جاتے ہیں اور وہ سال بھی دکھایا جاتا ہے کہ جو شاعر کے خیال میں مرتسم ہو رہا ہے۔ اُن واقعات کو بھی لیا جاتا ہے کہ جو فطرتی اور مذہبی ہیں۔ اُن مضامین پر بھی بحث کی جاتی ہے کہ جن کا وجود محض خیالی طور پر تسلیم کیا گیا ہے یا جن میں صرف تلمازات کی بھرمار ہے۔ مبالغہ اور ایجاز و اختصار سے بھی کام لیا جاتا ہے۔

لیکن کماوت میں عموماً یہ سب باتیں اور سب تعلیقات مفقود ہوتی ہیں۔ کماوت کا وجود صرف اُنہیں واقعات پر مبنی ہوتا ہے۔ کہ جن کا وقوع یا حدوث از روئے واقعات ہو چکا ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ شعریا کوئی دلچپ نظم شاعر یا ناظم کی خوبی طبع اور حسن ذہن کا اثر ہے ہوئے ہر مقابلہ کماوت کے غضب کا اثر کرتی اور سکہ جاتی ہے اور شاعر کی جو طبع حسن مضامین اور خوبی بیان سے بے درد اور روکھی پھیلکی طبیعتوں کو بھی اپنے راہ پر لے آتی ہے۔ لیکن جن بندشوں اور جن تلمازات

سے یہ حسن و خوبی شاعر نے پیدا کی ہے اور جن کڑی نثریوں سے شاعر کی طبع گذر رہی  
وہ تامل و غمباز کے مقابلے میں کہاں دیکھی اور سنی ہیں۔ میں یہ نہیں کہتا کہ ایک اچھے شاعر یا  
نظم کے مقابلے میں ایک کماؤت کو بھی پیش کیا جاسکتا ہے۔ میں صرف یہ کہتا ہوں کہ  
ایک اچھا شاعر یا موزون اور موثر نظم جن جن قافیوں سے واصل کر سکتی ہے اور ایک  
نازک خیال شاعر کو ایک مضمون تک لچکپن بنانے کے لئے جو خون دل کھانا پڑتا  
اور جو دماغ سوزی کرنی پڑتی ہے ان راہوں سے کماؤتوں کا گزیر ہی نہیں ہوا۔ ایک  
اچھے شعر کے واسطے بہت سے تلازمات کی ضرورت ہے۔

وصفِ چشمِ یار کو جادو بیا نی چاہئے

بہرِ تسلیمِ سہا پا کلکِ مانی چاہئے

خلاف اس کے کماؤت کے واسطے صرف ایک واقعہ کا سادہ طور پر بیان

زینبائی کافی ہے

## ۱۵۔ شخصی خصوصیات

بہت سی نیکیاں اور بہت سی بُرائیاں ہر روز کیجاتی ہیں۔ کوئی دن خالی نہیں  
جاتا کہ اس قسم کے واقعات ظہور پذیر نہ ہوں۔ ان میں سے اکثر نیکیاں اور اکثر بُرائیاں  
بیخبر کسی نوٹس یا توجہ کے ہی رہ جاتی ہیں۔ نیکیوں کی قسمت میں یہی لکھا ہے کہ اُن  
میں سے اکثر وقوع کے ساتھ ہی فراموش کی جائیں۔

بُرائی اس واسطے بھی یاد رہتی ہے کہ اُس کا فاعل بھی اُسے یاد رکھتا ہے اور  
جس کے ساتھ کچھ اسے وہ بھی فراموش نہیں کرتا۔ نیکی اس واسطے یاد نہیں رہتی کہ نیکی  
کرنے والا اس حالت میں اُسے ایک نیکی سمجھتا ہے جب فراموش کی جائے اور

جسکے ساتھ نیکی کیجاتی ہے ان میں سے اکثر افراد یہ کوشش کرتے ہیں کہ وہ بالکل بھول ہی جائے۔ کیونکہ بہت کم ایسے لوگ ہیں جو اپنے کو کسی دوسرے کا ممنون احسان بنانا کشادہ دلی اور خوشی سے قبول کرتے ہوں۔ ہر شخص فائدہ حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور ہر شخص چاہتا ہے کہ اس سے نیکی کیجائے اور وہی سب سے زیادہ نیکی کا مستحق سمجھا جائے۔ لیکن یہ خواہش بہت کم لوگوں کی ہو کہ کسی ہمدرد اور کسی نیکی کرنے والے کی ہمدردی اور نیکی کا دل سے اعتراف کریں۔

ایشیائی قوموں میں نیکی کی نسبت اس قسم کے خیالات اس واسطے بھی پائے جاتے ہیں کہ انکے خیال میں نیکی کسی دنیاوی لالچ یا غرض سے نہیں کرنا چاہیے۔ بالکل خالصاً اللہ اس واسطے یہ مقولہ عزت کے ساتھ تسلیم کیا گیا ہے نیکی کو بڑا امانداد۔

خواہ یہ اخلاقی ہو خواہ مذہبی۔ اسکے اثر سے دوسرے فریق کی نگاہوں میں جن کے ساتھ نیکی کیجاتی ہے۔ نیکی کی قدر بہت ہی کم ہو جاتی ہے۔ گوارا دیکھ مقابلہ میں یہ بھی کہا گیا ہے۔

من لا یشکر اللہ لناس لا یشکر اللہ یعنی جو شخص نیکی کر نیوا لیکر شکر ادا نہیں کرتا وہ خدا کا شکر بھی ادا نہیں کرتا۔ لیکن تاہم بہت سے لوگ یہ کہنے کے عادی ہو گئے ہیں کہ اگر کسی نے نیکی کی ہے تو اپنے واسطے اس کا فائدہ وہ خود اٹھا لے گا۔ زیادہ تر اس طریق علم و روش نے بھی نیکی کی قیمت گھٹا دی ہے۔

کہ اسے یاد بھی نہ کیا جائے۔ نیکی کرنے والا تو جہاں رہا۔ اور لوگ بھی اس کا ذکر کریں گو ہر شخص پر شکر یہ ادا کرنا اور ایک محسن کے احسانات کا اعتراف لازمی ہے۔ مگر دونوں طرف یکساں استعنا بڑا جاتا ہے۔

مذہبی اعتبارات اور اخلاقی فرائض کی جہت سے نیکی کر کے اترا نا اور ادا ان کرنے کے بعد شیخی باز اور افسانہ پرست ایک شرمناک غلطی ہے۔ لیکن مذہب اور اخلاق اس سے بھی منع نہیں کرتے۔ کہ جو شخص اپنا ایک فرض ادا کرتا ہے اور اس میں اس کی کوئی ذاتی غرض نہیں ہوتی، صدق دل سے اس کا اعلان نہ کیا جائے۔ اور لوگ اسے

عزت اور بڑائی کی نگاہوں سے نہ دیکھیں۔

نیکی اور بڑائی دونوں متوازی اور اعمال میں۔ مگر بڑائی کا اعلان منفعت عام کے لئے کیا جانا ضروری ہے تو کیا وجہ ہے کہ نیکی کا اعلان دوسرے کی تحریک اور تحریک کے واسطے نہ کیا جائے۔ تاکہ انہی سے جن میں سے اور افراد بھی اسی حوصلہ اور اسی ہمت کے پیدا ہو کر مخلوق کی بھلائی اور ہمدردی کا موجب یا سہارا ہوں۔ جس مقام اور جس ملک میں نیکی کی قیمت نہیں پڑتی یعنی عام طور پر اسکا واجب الفاظ میں اعلان نہیں ہوتا۔ وہاں نیکی کی مثالیں دن بدن کم ہوتی جاتی ہیں۔ یا ان میں وہ زور اور وہ کشش نہیں رہتی جو ان کے فروغ عامہ کا موجب ہے۔ ایشیائی اقوام میں نیکیاں کیجاتی ہیں اور اکثر افراد خاص خاص فرائض ادا کرنے میں امتیاز رکھتے ہیں۔ جیسے اور ملکوں اور شائستہ قوموں میں ایسے لوگ موجود ہیں۔ ایسے ہی ہمارے ممالک میں بھی انکی کمی نہیں۔ لیکن جس طریق سے انہیں اور شائستہ قوموں میں عزت کی نگاہوں سے تمثیلی طور پر دیکھا جاتا ہے۔ اس طرح یہاں رواج نہیں یہاں جیسے نیکی کو نیا لائقہ۔ نیکی کن بڑیا انداز پر عمل کرتا ہے ایسے ہی یہاں کی عام مخلوق بھی نیکی کو نظر انداز کر نیکی عادی ہے جسکا اثر لگاتار نیکی کی قیمت کم کرتا جاتا ہے۔ اور لوگ فرائض سے سبکدوش ہوتے جاتے ہیں۔ انسان تمثیلی طور پر جیسے نصیحت پذیر ہوتا ہے۔ ایسے کسی دوسرے طریق سے نہیں۔ تذکرے۔ سوانح عمریاں۔ بالخصوص اسی غرض سے لکھے جاتے ہیں کہ لوگ انکے نقش قدم پر چلیں۔ اور ساتھ کے ساتھ اور ذخیرہ ہوتا جائے۔

یہ افسوس ہے کہ ہمارے ملک میں اسکا قابل تلاش رواج نہیں ہے۔ اسکے وجہ مندرجہ ذیل حالتوں سے باہر نہیں ہیں۔

(الف) لوگ ہمیشہ نسبتی معیار سے نیکی اور بڑائی کی قیمت کرتے ہیں۔

(ب) خاص خاص درجے کی نیکیاں ہی نوٹس میں لائی جاتی ہیں۔

(ج) مخلوق عامہ کو کچھ کر رہی ہے وہ نظر انداز کیا جاتا ہے۔ یہی فروگداشتیں

ہیں جو تمثیلی مجموعہ کی تکمیل میں خارج ہیں۔ بقول ایک شخص کے یہاں کے لوگوں کی  
نقاد نگاہ میں ہمیشہ چونہ گچ قبروں پر پڑتی ہیں۔ خواہ اُنکے اندر بھس ہی بھرا ہو جسٹہ حال  
قریں ہمیشہ نظر انداز ہو جاتی ہیں۔ خواہ فلاسفوں اور بزرگوں ہی کی ہوں۔ ایک عام  
آدمی کی نیکی خاص آدمی کی بُرائی سے بھی ذلیل اور حقیر شمار ہوتی ہے۔ بڑے آدمی  
کی بُرائی کچھ نہ کچھ قیمت رکھتی ہے۔ لیکن چھوٹے آدمی کی نیکی اُس سے بھی کم خیال  
کیجاتی ہے۔ جس ترازو میں نیکی اور بُرائی وزن کیجاتی ہے اُسکا پیمانہ نسبتی معیار رکھتا ہے۔  
بادشاہ کی بُرائی نیکی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اور عام آدمی کی نیکی بُرائی میں یہ وہ  
مقیاس یا وہ معیار ہے۔ جو اخلاقی تعلیمات اور مذہبی اعتبارات یا فطرت سے گرا  
ہوا ہے۔ فطرتی مقیاس یا فطرتی پیمانہ پورا وزن بتاتا ہے۔ کتنا جیسے ایک غریب  
کے پاؤں میں چھتا ہے۔ ایسے ہی ایک بادشاہ کو دکھ دیتا ہے۔ خدا کی بنائی ہوئی  
چیزیں ہر ایک کے واسطے یکساں اثر رکھتی ہیں۔ بے شک اس قدر فرق کرنا پڑتا ہے  
کہ بادشاہ کی مہربانی خاص الفاظ میں ظاہر کیجاتی ہے۔ اور ایک عام آدمی کی ہمدردی  
یا مہربانی دوسرے الفاظ میں اور اُسکا اثر یا اُسکی شہرت بھی اپنے اپنے وزن کے  
مطابق ہوتی ہے۔ لیکن اس اختلاف سے یہ منشا نہیں ہے کہ جو حالت  
عوام الناس کے افعال یا اعمال کو حاصل ہے اُسے بالکل ہی نظر انداز کیا جائے۔  
بُروں کی نیکیاں اور بُرائیاں خاص خاص موقع رکھتی ہیں۔ اور ان کا محلِ خالص  
ہی ہو سکتے ہیں۔ لیکن عام کی نیکیاں اور اچھائیاں کثیر الوقوع ہیں۔ ایک ڈوبتے  
کو بادشاہ شاید ہی پانی سے نکال سکے۔ لیکن ایک عام آدمی کو ایسے موقع بہت  
رفع مل سکتے ہیں۔ گو ایک بڑے امیر کی داد و دہش بہت کچھ تعریف اور تائید کے  
قابل ہے۔ لیکن ایک غریب کی دوسو زمی اُس سے زیادہ قابلِ توقیر اور تعظیم ہے۔  
اخلاق اور مذہب کے علمی مسائل کے ساتھ جب تک تمثیلی تعلیم نہ تو تہ تک قوم اور  
قوم کے افراد میں وہ جوش اور وہ استقامت نہیں پیدا ہو سکتی جسکی واقعی ضرورت ہے  
یہ کمی اس طرح پوری ہو سکتی ہے کہ قوم کے لوگ قومی افراد کے شخصی فرائض کا ریوگر

کی عادت ڈالیں۔ انگریزی اور یورپ کی دیگر زبانوں میں اس قسم کی کتابیں لکھیں۔ اور لکھی جاتی ہیں کہ جن سے لوگوں کو یہ علم ہوتا رہتا ہے۔ کہ گذشتہ اور موجودہ صدیوں میں انکی انساب یا ذریات میں سے کس کس قسم کے لوگ گزرے ہیں۔ اور ساتھ ہی پڑھنے والوں کو یہ علم ہو جاتا ہے کہ اس قوم کے افراد میں کس قدر مادہ لشکر اور خلوص موجود ہے۔ یورپ میں جن لوگوں نے اوائلی سہمت اور نیکی بھی کی ہے وہ بھی دائرہ شہرت اور عرصہ اعلان میں لائے گئے ہیں۔ لوگ ایسی تصنیفیں ایک محبت اور خلوص سے پڑھتے اور سنتے ہیں۔ اور نیتی پود کو شمش کرتی ہے کہ وہ بھی ایسے اوصاف سے متصف ہو۔ ایک شخص ایک ڈوبے کو بچا یا ایک مصیبت زدہ کی مدد کرتا ہے۔ ایک شخص سہمت اور بربادی کے ساتھ مصیبت کا مقابلہ کرتا ہے۔ ایک شخص خالص نیت سے ایک مظلوم کو اپنی پناہ میں لیتا ہے ایک شخص زخمی کو اٹھا کر اس کے گھر میں پہنچاتا ہے۔ ایک شخص ہزاروں روپیہ اور بے انتہا دولت کے مقابلہ میں راستی اور انصاف ہاتھ سے نہیں دیتا۔ ایک شخص ایک معمولی حالت سے اعلیٰ درجے پر پہنچتا ہے۔ ایک شخص امانت میں باوجود وسائل کے بھی خیانت نہیں کرتا۔ ایک شخص ایک دور دراز سفر میں غیر معمولی سہمت اور پورے استقلال سے رہ کر کامیابی حاصل کرتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔

ایسے سب واقعات چند محریروں میں لائے جا کر ایک تمثیلی ذخیرہ بنایا جاتا ہے۔ ضمناً اگرچہ ہماری کتابوں میں ایسے لوگوں کا کہیں کہیں ذکر ہو۔ لیکن کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ بالخصوص کسی خاص عنوان کے متعلق ان تمثیل سے کوئی کتاب لکھی گئی ہے۔

اس کی کا باعث یا قویہ ہے کہ۔

ہم میں سے ایسے لوگ پیدا ہی نہیں ہوتے۔  
یا ہم انکی قدر نہیں کرتے۔

پچھلی بات درست ہے۔ ہم انکی قدر نہیں کرتے۔ اور نہ ہم میں ایسا مذاق ہے۔ یہ وہ

کمی ہے۔ جو آخر تک ہمیں ایک گہرائی میں رکھے گی۔ صدیاں گزرنے پر بھی ہم میں سے کوئی یہ نہ جان سکے گا کہ علیٰ طور پر ہم میں سے کون کون سے افراد ان صفات سے متصف تھے۔ ہم جو قوت ڈاکٹر سموئیل کی کتاب ڈیوٹی اور سلف ہلپ وغیرہ وغیرہ دیکھتے ہیں تو ہمیں یہ خیال ہوتا ہے کہ یورپ ہی میں ان فضائل کے لوگ پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ ہمارے نوجوان اور ہماری نسل حیران ہو کر ان تماثیل اور ان نظائر کو دیکھتی ہے۔ انکی نگاہوں میں ہم میں سے ان صفات کا کوئی شخص بھی نہیں ہوتا ہے۔ یہ ایک غلطی ہے۔ گو سب اوصاف میں ہنوں۔ لیکن اکثر باتوں میں بہت سے لوگ ہم میں سے بھی ایسے گزرے اور اب موجود ہیں۔ لیکن انکی نیکیاں اور عمدگیاں کون گنوائے۔ ہمارا تو یہ مذاق ہے کہ وہی شخص تعریف اور نلوٹس کے لائق ہے۔ جو یا تو بادشاہ اور امیر اور دولت مند ہو۔

یا عالم۔ فاضل۔ منطقی۔ فلسفی۔  
یا ولی۔ وقار۔

ہماری نگاہ میں ان جماعتوں کے سوا اور کسی کے فعل قابل اعلان نہیں ہیں ہم دو برائیوں کے ساتھ چار نیکیوں کا شمار میں لانا ایک بے انصافی سمجھتے ہیں ہمارے خیال میں اس شخص کی بہت۔ بردباری۔ استقامت۔ استقلال سخاوت جرات اپنی مدد آپ۔ ہمدردی۔ پیر خواہی۔ فیاضی عدل اور انصاف۔ قابل نلوٹس ہے۔ جو سب باتوں میں فرشتہ خصلت ہو۔ جس میں ایک آدمہ بھی نقص ہو گا اسکی تمام نیکیاں اور اچھائیاں نظر انداز کیجا سکتی ہیں۔ یہ وہ مسلک اور وہ راہ ہے جو ہمیں کبھی اس مرحلہ میں خوش وقت نہیں کر سکتی۔ کیونکہ کوئی شخص ہمارے سامنے فرشتہ فیکر نہیں آسکتا۔ کسی شخص کو ہم اس جہت سے منتخب نہیں کر سکتے۔ کہ اس میں کوئی بھی کمی نہیں ہے پُرانی یادداشتیں بھی مل سکتی ہیں اور نیا ذخیرہ بھی موجود ہے۔ ان میں سے وہ افراد انتخاب کر کے پبلک



میں پیش کرو۔ جو اپنے خاص صفات اور خصائص کی وجہ سے پیش کئے جانے کا حق رکھتے ہیں۔ اس طریق عمل سے اخلاق کا وہ عمل اور تمثیلی حصہ یا ذخیرہ قائم ہوتا جائیگا جس کی واقعی ہمین ضرورت ہے اور جو ہمارے لئے ایک نعمت یہاں ہے۔ ہماری بہت سی علمی۔ علمی۔ اخلاقی ترقیاں اسی پر منحصر ہیں کہ ہم اور اہل ہمارے جنس کی شخصی ہمتوں اور شخصی فضائل سے واقفیت پیدا کریں اور سوچیں کہ وہ کس طرح ان مشکلات سے لکلکے منزل مقصود تک پہنچے ہیں۔

جب ایک نا طاقت چوہنی دوسری چوہنی کو ایک اچھی دیوار پر سے باوجود بار بار کی ناکامیابی کے بھی ایک دانہ لاتے دیکھتی ہے تو وہ بھی ہمت کر کے اُسی دیوار پر چڑھنے کا ارادہ کرتی اور آخر کامیاب ہو جاتی ہے کتا بین اور تحریری مجھوئے لوگ بہت کم دیکھتے ہیں یا وہی لوگ دیکھتے ہیں جنہیں ایسا مذاق ہے۔ لیکن علمی باتوں کی طرف لوگوں کی زیادہ توجہ ہے۔

## ۱۶۔ ہماری قیمتیں

مصرع۔ نرخ بالا کن کہ ارزانی ہنوز

بعض کہتے ہیں۔ انسان کی کوئی قیمت نہیں۔ یا یہ کہ وہ بے قیمت ہے۔ انسان فروشی اور صورت ہے۔ اور انسان کی قیمت لگانا شے دیگر بیشک انسان فروشی پھیلے زمانوں میں جائز یا مباح تھی۔ اور اس زمانہ میں وہ ایک وحشت اور سنگدلی ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ انسان کی کوئی قیمت نہیں درست نہیں ہے۔

ہر انسان کی کچھ نہ کچھ قیمت ہوتی ہے۔ لیکن ہر انسان یہ نہیں جان سکتا کہ اُس کی قیمت کیا ہے؟ یا ”اور لوگ اُس کی قیمت کیا لگاتے ہیں؟“

اکثر انسان اپنی قیمت نہیں جانتے لیکن دوسرے لوگ بخوبی جانتے ہیں کہ انکی

قیمت کیا کچھ ہے۔

بیشک اکثر قوموں اور اکثر ملکوں سے بروہ فروشی یا انسانوں کی خرید و فروخت کا سلسلہ بند ہو گیا ہے۔ اور دن بدن اس میں کمی آتی جاتی ہے۔ لیکن اب بھی روزمرہ ہم ایسی خرید و فروخت کرتے ہیں۔ صرف یہ فرق ہے کہ بروہ فروشی میں جو انسان فروخت ہوتا ہے۔ وہ جانتا ہے۔ کہ میں فروخت کیا گیا ہوں۔ اور نہ بھٹ صورت میں جو انسان خریدا جاتا ہے۔ یا جو دوسرے کے ہاتھ فروخت ہوتا ہے۔ وہ نہیں جانتا۔ .... کہ میں فروخت ہو چکا ہوں۔ یا کسی دوسرے نے مجھے خرید لیا ہے۔“

ہاں خریدار جانتا ہے۔ کہ میں نے فلاں خریدا ہے۔ ہم روزیہ خرید و فروخت کرتے ہیں۔ اور ہم میں سے بعض کا تمام دن یہی مشغلہ ہے۔ کہ کوہ کو اور گھربہ گھر بھر بھر ایسی خرید و فروخت کریں بعض کی خاص موقع پر یہ بیوپار کرتے ہیں۔ بعض اس تجارت سے فائدہ میں رہتے ہیں اور بعض نقصان بھی اٹھاتے ہیں۔

فروخت شدہ انسانوں میں سے بعض ایسے بھی ہوتے ہیں جو فوراً گاہک کے ہتھے چڑھ جاتے ہیں۔ گاہک دیکھا اور خود بخود منتقل ہو گئے۔ ایسے لوگوں کے مقابلہ میں گاہکوں کو چنداں محنت اور مزدور کرنا اور پورا معاوضہ نہیں دینا پڑتا۔ باتوں ہی باتوں میں سودا ہو جاتا ہے۔

باوجود اسکے کہ یہ خرید و فروخت ہر دیار اور اصاریں روزمرہ ہوتی رہتی ہے۔ لیکن بہت کم ایسے لوگ ہیں جو اس گرم بازاری سے واقف ہیں۔ غالباً اس عدم واقفیت کی وجہ یہ ہے کہ لوگ اپنی اپنی قیمتوں سے ناواقف ہیں۔ وہ اخیر تک نہیں جانتے کہ انکی کیا قیمت ہے۔ اور کون کون گاہک انکی ٹوہ میں لگے ہیں۔ انہیں یہ بھی معلوم نہیں کہ آنگے اپنے ہی زمرہ اور جماعت میں ایسی خرید و فروخت کس قدر ہو رہی ہے۔ اور ایک یہ وجہ بھی ہے کہ عام طور پر قیمت کی جو تعریف کی جاتی ہے۔ وہ جامع الفاظ میں نہیں ہے۔ لوگ سمجھتے ہیں۔ کہ قیمت صرف ایک نقدی یا چھنی معاوضہ کا نام ہے۔

ہر شے یا سہ ذات جس واجب بدل یا جس واقعی معاوضہ اور جس مناسب عمل سے حاصل ہو سکی یا آپس دوسرا فرد حقیقتاً مسلط ہو جائے۔ یا اسکا میلان حقیقتاً قابو اور ضبط میں لایا جاوے۔ وہ اس شے یا اُس ذات کی قیمت ہے۔

جن زنانوں میں انسان کی خرید و فروخت ہوتی تھی۔ اُن ایام میں جو معاوضہ جنسی یا نقدی ایک فرد بشر کے بدل میں دیا جاتا تھا۔ وہ اُس کی قیمت بھی جاتی تھی اب بھی جن جن اطفال میں بردہ فروشی کا رواج ہو۔ ایسا ہی سمجھا جاتا ہے۔ باوجودیکہ اس طور پر بظاہر ایک فرد بشر قیمت سے خریدا جاتا ہے۔ مگر پھر بھی یہ نہیں کہا جاوے گا۔ کہ ایسے فرد بشر کی قیمت ادا کی گئی ہو۔ کیونکہ دراصل جو قیمت دی گئی ہو۔ وہ انسان کی قیمت نہیں ہے۔ بلکہ اُس کی خدمات کا معاوضہ یا بدل ہو۔ فروخت شدہ انسانوں کی یہ غلطی ہے۔ کہ وہ اپنے تئیں سمجھتے ہیں۔ کیونکہ واقعی قیمت اُس کی ادا نہیں کی گئی اور نہ واقعی معاوضہ ہی دیا گیا ہے۔ اس کی دوائی یا چند روزہ خدمات کا جو معاوضہ دیا گیا ہے۔ وہ اُس کی اپنی قیمت نہیں ہے۔ جو انسان فروخت کیا جاتا ہے۔ وہ ہمیشہ خیال کرتا ہے۔ کہ حقیقتاً میرا معاوضہ نہیں دیا گیا ہے۔ اور میں ہر حالت

میں ستمی حریت ہوں

اب لوگ ایک شائستگی اور تہذیب سے لوگوں کو لو کر رکھ کر اُن سے حسب معاہدہ کام کاج لیتے ہیں۔ پہلے ایام میں بجائے ایک ایسے معاہدہ کے انسانی خدمات خرید لی جاتی تھیں۔ ملازمت میں لے لینا یہی ایک قسم کی خرید و فروخت ہے۔ صرف فرق یہ ہے کہ اس معاہدہ میں شکست معاہدہ کا مدار ملازم کی مرضی پر زیادہ موقوف ہوتا ہے۔ اور پہلی صورت میں خریدار کا اختیار زیادہ تھا۔

کیا ایک ملازم یا مزدور یہ سمجھتا ہے۔ کہ میں فروخت ہو چکا ہوں۔ کبھی نہیں۔ ملازم یا مزدور ہمیشہ یہ سمجھتا ہے کہ میری خدایانہ نقل ہوئی ہیں میں منتقل نہیں ہوا۔ پوچھنا یہ ہے کہ آیا۔

علاوہ اُس کے کہ انسان بہت سی پابندیوں میں گرفتار ہے پھر بھی اپنی تئیں آزاد سمجھتا اور خود مختار قرار دیتا ہے۔ یہ دلیل اس امر کی ہے کہ نقدی یا جنسی معاوضہ سے انسان اپنی قیمت بالآخر سمجھتا ہے۔ ۱۲۔

” انسان سے مراد اسکی خدمات اور افعال ہیں یا کچھ اور؟  
 ان سوالات کا جواب ایک بڑی طوالت چاہتا ہے۔ خلاصہ یہ کہا جاویگا کہ انسان سے مراد اسکی خدمات اور افعال نہیں ہیں۔ یہ تو اسکے عوارض ہیں۔ انسان سے مراد وہ حالت ہے۔ جسے انسان لفظ میں یا ہم سے تعبیر کرتا ہے۔ باوجودیکہ انسان باعتبار خدمات منتقل ہو جاتا ہے۔ مگر کچھ بھی یہی سمجھتا ہے کہ میں باعتبار میں ایک منتقل نہیں ہوا۔ جب انسان باعتبار میں منتقل نہیں ہوتا۔ تو ماننا پڑیگا کہ ہمیشہ اسکی خدمات منتقل ہوتی ہیں۔

یہ سوال بھی کیا جاویگا کہ کیا ہمیشہ انسان باعتبار میں منتقل نہیں ہوتا۔ صرف اسکی خدمات منتقل ہوتی ہیں؟  
 نہیں کبھی کبھی ایک انسان باعتبار میں یا باعتبار انسانیت بھی منتقل ہوتا ہے۔ اور اسوقت یہ کہا جاتا ہے کہ

” ایک انسان کی قیمت ادا کی گئی ہے۔ یا ایک انسان قیمت سو فروخت ہوا ہے۔  
 اب ہم یہ دریافت کرتے ہیں کہ انسان کی قیمت کیا ہے۔

” کل انسانوں کی ایک ہی قیمت ہے۔ یا ان میں فرق ہے۔  
 ” اس قیمت میں کمی بیشی ہوتی ہے۔ یا حرف ایک ہی قیمت مقرر ہے۔  
 ” کن بواعث سے ان میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے۔  
 ” ایسی قیمت یا ایسی قیمتوں کا علم کیونکر ہو سکتا ہے۔

” ہم نے اوپر کی سطروں میں کہیں یہ کہا ہے۔ کہ قیمت سے مراد نرا تقدیر یا جانی معاوضہ ہی نہیں ہے۔ بلکہ کچھ اور ہر انسان کی ذات میں مختلف میلان یا مختلف کششیں پائی جاتی ہیں۔ اور ایسے ہر قسم کے میلان یا کششیں آپس میں امتیاز اور فرق رکھتی ہیں۔ اور منجملہ ان سب کے صرف ایک ہی ایسا میلان یا ایسی کشش اس میں ایک بحث طلب حقیقت ہے۔ صوفیوں۔ فلاسفوں۔ مترجمین دینداروں نے اس پر کچھ بحثیں کی ہیں۔ اور اسکے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے۔ ۱۲۔

ہوتی ہے جبکہ انسان نسبتاً زیادہ گرویدہ اور شائق یا پابند اور مفتون رہتا ہے۔  
ان سب میں سے صرف ایک ہی ایسی کشش یا ایسا میلان ہوتا ہے۔ جسکی  
نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ :-

” فلاں انسان کا مذاق یا طبیعت ثانی ہے۔ یا ایں کہنے کو وہ ایک ایسا مذاق یا  
ایسا میلان ہوتا ہے۔ کہ جسکے بغیر انسان رہ نہیں سکتا۔ یا مشکل سے گزارہ کر سکتا ہے۔  
یا وہ اسکی طبیعت پر اسقدر غالب اور حامی ہوتا ہے کہ اس کا ترک کرنا مشکل  
ہو جاتا ہے۔

بعضوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اگرچہ سب میلانوں اور رجحانات سے کوئی نہ کوئی  
میلان یا رجحان نسبتاً طبیعت پر زیادہ تر غالب اور حامی ہوتا ہے لیکن باقی کے میلان  
بھی کچھ نہ کچھ اثر رکھتے ہیں۔ اور باعتبار اس اثر کے وہ بھی ہنر لہ ایک قیمت کے ہیں  
کل انسانوں کی ایک ہی قیمت نہیں۔ بلکہ اُن میں فرق اور تفاوت ہے۔ ایک  
دوسرے کے مقابلے میں ہی یہ فرق اور تفاوت نہیں۔ بلکہ خود اپنی ذات کے مقابلہ  
میں بھی کبھی ایک قیمت ہوتی ہے اور کبھی دوسری قیمتوں کا تفاوت زیادہ تر میلانوں  
اور مذاق کی کیفیات پر موقوف ہے۔ ان قیمتوں میں حالات کے موافق کمی و بیشی ہوتی  
رہتی ہے۔ گو کمی بیشی مختلف انسانوں میں مختلف مقادیر اور حالات کے تحت ہو۔  
مگر ہوتی ضرور ہے۔ تبدیل حالات کے ساتھ ہی البتہ قیمت میں ہی فرق آ جاتا ہے۔  
مزید اِروہی طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ جو اس قیمت کے موزون ہوتا ہے۔

جس طرح ایک بچان شے یا حیوان کی قیمت کا کم و بیش ہونا شے یا حیوان  
کی عمدگی۔ تازگی۔ خوبصورتی پر موقوف ہے۔ اسی طرح انسان کی قیمت بھی کیفیات فہنی

سے اس پر اعتراض ہو گا کہ انسان کی کوئی مقررہ قیمت نہیں۔ بلکہ مختلف قیمتیں ہیں۔ اگر مختلف قیمتیں ہی  
مان لیاویں تو اس سے ہی کوئی استحالیہ نہیں لازم آئیگا۔ کیونکہ جس قیمت پر اسکا فیصلہ ہو گا۔ وہی اسکی آخری قیمت  
بھی بنائیگی۔ خواہ وہ کسی مذاق اور کسی میلان کے تابع ہو۔ اگر ایک انسان کسی ملٹی مذاق کی قیمت کسی دوسرے  
مزیدار کا مغلوب ہو چکا ہو۔ تو سمجھا جاوے گا کہ اسوقت اسکی قیمت ہی تھی۔ ۱۲۔

اور قوائے اخلاقی کی عمدگی۔ غیر عمدگی۔ وسعت اور غیر وسعت وغیرہ پر منحصر ہو۔  
 گو خود ایک شخص خود اپنی قیمت سے واقف نہ ہو۔ لیکن مخلوق ایسی قیمتوں کے  
 مقادیر اور کمی بیشی سے واقف ہو جاتی ہے۔ انسان جو کچھ کرتا اور جو کچھ کتا سناتا  
 مخلوق اُسکا خاموشی کے ساتھ رپو کو کرتی ہے۔ اور اس عمل سے قیمتوں یا مقادیر  
 قیمتوں کا علم ہوتا رہتا ہے۔ جب ان تمام حالات میں انسان کے مقابلہ میں قیمت  
 کا لفظ اطلاق پاتا ہے۔ تو اس سے قرار واقعی کوئی نقد یا جنسی قیمت مراد نہیں ہوتی  
 بلکہ دوسرے الفاظ میں :-

انسان کی وہ حالت اور وہ کیفیت مراد ہوتی ہے۔ جس پر انسان اپنے خیالات  
 رجحانات مرکوزات کا انتقال دوسرے کے ہاتھ کرتا۔ یا خود بایں حالات منتقل  
 ہوتا۔ اور دوسرا فرد بشر اس پر مسلط ہو کر بازی لجاتا ہے۔

ایک شخص کی طبیعت حسن پسند واقع ہوئی ہو۔ اور یہ خاصہ اس میں بمقابلہ دیگر  
 خاصوں کے زیادہ وسعت سے پایا جاتا ہو۔ یا یوں کہئے کہ یہ خاصہ ہر پہلو سے اس پر  
 غالب ہے۔ پس یہ اس شخص کی قیمت ہے۔ جہاں کہیں ایسا شخص کوئی خوبصورت  
 شے دیکھے گا۔ اُسکا گردیدہ ہو جائیگا۔ اور یہی اُسکا بکنا ہے۔

ایک شخص کی طبیعت بہت ہی حریص اور طامع واقع ہوئی ہے۔ اور دولت  
 پر اُسکی جان جاتی ہو۔ یہی اُسکی قیمت ہے۔ ہر دوسرا شخص دولت یا مال کے ذریعہ  
 اس پر فتح پاسکتا یا اسے خرید سکتا ہے۔ اگرچہ ایسا شخص یہ جانتا اور باد کر تا ہے کہ دولت  
 کے بدلے وہ فروخت ہو رہا ہے لیکن چونکہ اسکی طبیعت پر اس میلان کا نسبتاً غلبہ ہے۔  
 اس واسطے اسکی کدیا اسکے فوری اثر سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔

ایک شخص علم کا شائق اور مفتون ہے۔ ہر علمی تذکرہ یا علمی منظر اُسے اپنا شیلٹی  
 اور دیوانہ بنانے کیلئے کافی ہوگا۔ ایک بخیل اور کنجوس ہے۔ بخیلی اور کنجوسی کے تذکرے  
 اور اوصاف اُسے اپنی طرف کھینچ لینگے۔ اور وہ انہیں میں مگن اور مست رہیگا۔  
 شکاری کیواسطے شکار کے قصے اور شکار کی حکایتیں ایک اعلیٰ دلچسپی ہیں۔ موسوں

یا کیمیا گروں کی واسطے مونا چاندی بنانے کے لئے ایسی ہی دلچسپی رکھتے ہیں۔ جیسے ایک بہادر جرنل کے لئے کسی مشہور جنگ کے واقعات۔ صوفیوں اور مذہبی لوگوں کے لئے صوفیائی اور مذہبی قصے یا اقوال ایک دل لگی اور مصروفیت کا باعث ہیں۔ فلاسفوں اور حکیموں کی طبائع پر انہیں تذکروں اور انہیں امور سے قابو پایا جاسکتا ہے جو فلسفے اور حکمت سے متعلق ہوں۔

عام آدمی عام باتوں ہی سے ریجھتا ہے۔ اور خاص آدمی خاص تذکروں کو ہی تسلی پاتا ہے ہر آدمی اپنی جماعت ڈھونڈتا ہے۔ اور اُس میں رہنا پسند کرتا ہے۔ جو چیز یا جو خیال اور جو ذریعہ کسی انسان کا میلان قابو کرتا ہے وہی اسکی قیمت ہے۔ ہم ہر روز اپنے میلان اور مذاق کے ذریعہ سے فروخت اور دوسروں کے ہاتھ منتقل ہوتے ہیں۔ صد ہا شخص ہیں ہمارے ہی میلان اور مذاق کی رہبری سے اپنے قابو میں لاتے ہیں۔ گو ہمیں اسکا علم نہ ہو۔ مگر واقعات گواہ ہیں۔ کہ ہم ہر روز ایسی خرید فروخت کرتے ہیں۔ کیا اب بھی کوئی کہہ سکتا ہے۔ کہ دنیا میں انسان فروشی نہیں ہوتی؟ ہوتی ہے مگر ہم محسوس نہیں کرتے۔

اس خود فروشی کا کچھ حصہ تو سود مند اور مطابق ضرورت کے ہے۔ اور بہت سا حصہ ناسود مند اور بے ضرورت بھی ہے۔ خریدار وہو کا دیتا ہے اور خود فروشی فریب کھاتا ہے۔ اس لحاظ کو مٹا پڑتا ہے کہ ہماری اخلاقی کمزوری اخلاقی حالت قابل اصلاح اور قابل تنقید ہے۔

وہ کو نسا طریقہ ہے۔ کہ ہم ایسے ناسود مند انتقال سے محفوظ رہیں۔ اور ہماری خود فروشی ضائع نہ جائے اسکے واسطے اخلاقی حکیموں اور اخلاقی مصلحین نے یہ طریقہ نکالا ہے۔ کہ

ہمارے میلان اور ہمارے خیالات ایسے پایہ کے ہوں۔ جنہیں اخلاقی جہت سے کوئی لغزش کوئی کمزوری۔ کوئی نقص حاصل نہ ہو۔ ہمارا مذاق اُن عیوب اُن مضار سے پاک ہو۔ جو ہمیں بُرائی کا راستہ دکھاتے اور ایک بدی یا فصول شغلہ کی طرف لیجاتے ہیں۔

خواہ کسی ہی قید لگائی جائے۔ اور اپنے تئیں کیسا ہی محفوظ کیا جائے۔ مختلف جوانب سے لوگ خریداری پر دوڑتے اور یہ سوا کرتے ہیں۔ یہ تجارت کبھی بند نہیں ہو سکتی۔ جو شخص اپنا دروازہ مضبوط اور بند رکھتا ہے وہ چوروں اور بدردشوں سے امن میں رہتا ہے۔ لیکن جو شخص اپنا دروازہ محفوظ نہیں رکھتا وہ زیرِ صدمہ ہے چور ہر کھلے اور بند دروازہ میں داخل ہونے کی کوشش کرتا ہے۔ اور کبھی کبھی کامیاب بھی ہو جاتا ہے۔

جو شخص اپنی قیمت کم کرتا ہے۔ وہ بہت جلد اور آسانی سے ایک دفعہ ہی نہیں بلکہ بار بار بے غرتی سے فروخت ہوتا ہے۔ خلاف اسکے جو شخص قیمت گراں رکھتا ہے۔ وہ اول تو فروخت ہی نہیں ہوتا۔ اور اگر ہوتا بھی ہے تو ایسی قیمت پر جو ہر کوئی ادا نہیں کر سکتا۔ دنیا میں اسی شخص کی عزت ہے جسکی قیمت زیادہ ہے۔ قیمت اسکی زیادہ اور گراں ہے۔ جسکے اخلاق۔ اوصاف۔ مذاق۔ میلان برجستہ اور مضبوط سود مند اور قابلِ وقت ہیں دنیا میں وہی شخص اور وہی قوم ترقی پاسکتی ہے۔ جو اپنی قیمت گراں بتلاتی اور گراں چارج کرتی ہے۔ جس قوم کے افراد اپنی قیمتیں کم لگاتے اور کم چارج کرتے ہیں۔ وہ مداسج ترقی اور منازل ترقی و شایستگی سے کوسوں دور ہیں۔ بچپن اور زمانہ تعلیم ہی سے یہ فہم نشین ہونا چاہئے۔ کہ

،، ہماری قیمتیں اعلیٰ اسیکل پر ہیں۔

،، ہم ارزاں نہیں۔ بلکہ گراں ہیں۔

،، ہمارا خریدنا آسان نہیں بلکہ مشکل ہے۔

،، ہم کسی بات کو ہی پنا مذاق اور اپنا میلان فروخت کریں گے۔

،، ممکن ہے کہ ہم بے باک بھی ہوں۔ لیکن ہر حالت میں خریداری میں ہینگے۔

لہٰذا بحث ہی کی گئی ہے۔ کہ انسان کی قیمت باعتبار اسکی اخلاق اور میلان یا مذاق کو ہے۔ یا باعتبار اسکے اُس ذاتی کیفیت اور حالت کے جسے یہ اخلاق اور میلان نکالتے ہیں۔ اسکا جواب دیا گیا ہے کہ دراصل انسان کی قیمت باعتبار اس میدان اور اُس کیفیت کے ہے جسے یہ صفات پیدا ہوتے ہیں لیکن چونکہ اس کیفیت و ذاتی اظہار اور اعلان میں صفات کے مدبر ہو جاتا ہے۔ اس واسطے عونا یا اعتبار انہیں کے قیمت لگائی جاتی ہے۔ ۱۳



یہی باتیں ہیں۔ جو ایک قوم کو قوم اور ایک انسان کو انسان بناتی ہیں۔  
یہی اصول ہیں۔ جو ایک گروہ کی شایستگی اور ترقی کا موجب ہو سکتے ہیں۔

## ۱۷۔ طلسم خواب

اناشک پر سید کہ در دل چہ خروش است  
این قطرہ زد بیا چہ خبر داشتہ باشد  
خواب کے معنی نیند یا نیند میں کچھ دیکھنے کے ہیں۔ مگر ہم اس مضمون میں طبی  
اعتبارات سے یہ بحث نہیں کریں گے کہ نیند کس طرح آتی ہو۔ اور اسکے اسباب کیا کیا ہیں  
بلکہ یہ دیکھا جائیگا کہ انسان عالم خواب جو کچھ دیکھتا یا سنتا ہے اُسکی حقیقت کیا ہے۔  
جاندار مخلوق دو حالتیں یا دو کیفیتیں رکھتی ہے۔

علم بیداری

عالم خواب

ان دونوں حالتوں سے عموماً کوئی فرد جاندار خالی نہیں ہوتا یہ جذبات ہو کہ  
ان دونوں حالتوں کی مقدار اور انداز میں گونا گونہ فرق ہو۔

طفل پوزائیدہ کو میکروبہ فرزت تک سب کی ذات میں یہ دو حالتیں پائی جاتی  
ہیں اور اسقدر لازم پڑتی ہیں کہ عموماً جاندار مخلوق کا بھرنے کے گذارہ شکل ہے گویا یہ ان  
کی حیات کا جزو اعظم ہیں۔

لے بعض مکمل نباتات اور حیوانات میں ہی جان یا زندگی ثابت کر سکی کوئی شش کی ہر ایک خیال میں نباتات میں  
بالخصوص عالم بیداری اور حالت خواب موجود ہو گا کوئی یہ نہ کہ سکے کہ نباتات کی بیداری اور خواب کی کیا کیفیت ہوتی  
ہی۔ لیکن بعض کے خیال میں بیداری کا عالم اور خواب (یعنی نیند) کی حالت نباتات میں ہی پائی جاتی ہے۔ ۱۷

انسان کی نسبت تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اسکا عالم بیداری اور حالت خواب اس الما ز اور اس طریق کی ہے۔ لیکن سوائے انسان کے اور مخلوق کی حالت کی نسبت ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ جب انہیں نیند آتی ہے تو وہ اس میں کیا دیکھتے ہیں یا نہ پر کیا گذرتی ہے۔ گو ہم صحیح کیفیت نہیں بتلا سکتے مگر یہ ضرور کہہ سکتے ہیں کہ وہ بھی عالم خواب میں کچھ نہ کچھ دیکھتے ہیں بعض دفعہ کتے۔ بکریاں۔ گھوڑے وغیرہ نیند میں کچھ ایسے حرکات کرتے دیکھے گئے ہیں جسے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ وہ عالم خواب میں کوئی ایسی چیز یا تماشا دیکھ رہے ہیں جو انہیں حیرت اور پریشانی میں ڈالے ہوئے ہے۔ اگر انسان گریلو جانور نہ ہو بلکہ حالت خواب غور سے دیکھا کرے۔ تو اسے معلوم ہو جائیگا کہ وہ بھی اُس حالت میں کوئی نیا نظارہ ضرور کرتے ہیں۔ اور ہم علمی طور پر ہی اس سے انکار نہیں کر سکتے کیونکہ جب انسان کی طرح عالم بیداری میں انہیں ایک قوت احساس حاصل ہو تو کیا وجہ ہو کہ عالم خواب میں بھی اسکا کچھ نہ کچھ اثراتی نہ رہے۔ ہاں یہ بات ادا ہے کہ ہم اسے کسی خاص مفہوم یا معنی میں تعبیر نہ کر سکیں۔

عالم بیداری میں انسان دس قوتوں (ظاہری اور باطنی) سے کام لیتا ہے۔  
 حواس ظاہری۔  $\frac{\text{بصرہ}}{\text{سامعہ}} \frac{\text{شم}}{\text{ذائقہ}} \frac{\text{لمسہ}}{\text{لمسہ}}$   
 حواس باطنی۔  $\frac{\text{حس مشترک}}{\text{خیال}} \frac{\text{واہمہ}}{\text{حافظہ}} \frac{\text{متصرفہ}}{\text{متصرفہ}}$

جو قوت انسان عالم بیداری میں ہوتا ہے اسوقت یہ سب قوتیں اُس انداز اور مقدار کی چسپاں نہیں قدرت نے رکھا ہے لگاتار کام کرتی ہیں ذرا سا فرق آنے سے نظام بیداری میں گونہ فرق آجاتا ہے۔ اور انسان ایک تکلیف اور دگر محسوس کرتا ہے۔

لے جانوروں کی دیگر حیوانات کی قوت شنوائی یا قوت فاعلی اور احساس مختلف فیہ ہے بعض جانور مثل گھوٹے اور دینا کے بہت ہی مدغم ہوا ذکی ہوتے ہیں اور بعض کھنڈ ہیں جس طرح گھوٹے اور دینا میں پڑائی جاسکتی ہے بعض چکھوں کے خیال کیلئے کہ کدو شش کرنے سے ادھ جانور بھی اس طرح پڑا لے یا کھائے جاسکتے ہیں چنانچہ بعض لوگوں نے ذرا غور کیا تو کچھ کھنڈ کی بھی ہے۔ ۱۲

دونوں قسم کے حواس میں ایک طرح کا تعلق اور شراکت ہی۔ گو قوتِ متخیلہ اور قوتِ داہمہ بجائے خود ہی فاعل اور کارکن ہے۔ مگر جب انسان کی قوتِ باصرہ اور سامعہ میں فرق آجاءو کر تو حواسِ باطنی کے تصرفات میں ہی کیسے فرق آجائیگا۔ اگرچہ وہ بالکل عاری نہ ہو جائیگے۔ باوجود اسکے کہ حواسِ باطنی کا حواسِ ظاہری سے استفادہ واسطہ اور قریب ہے مگر ہر بھی دونوں قسم کے حواس جداگانہ کام کرتے رہتے ہیں۔ اگر کسی قوتِ قوتِ باصرہ اپنے فرائض سے عاری ہو جائے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسکے ساتھ قوتِ داہمہ یا خیال ہی معطل ہو جائے۔ یا قوتِ داہمہ اور متغیر کے قاصر ہونے سے قوتِ باصرہ ہی عاری ہو جائے۔

گو دونوں قسم کی قوتیں کبھی کبھی بالاشتراك ہی کام کرتی ہیں لیکن سوائے اس وقت کے جبکہ ان کی حالت میں طبعی یا اخلاقی اعتبارات سے کوئی فرق یا نقص آجاءو کر ہمیشہ بالافتراء عمل کرتی ہستی ہیں۔ اور کسی حالت میں ادائے فرائض اور کام کرنے سے معطل یا عاری نہیں ہوتی ہیں۔

عالمِ خواب کے تسلسل کی نسبت ہم بعد میں بحث کریں گے پہلے یہ بتلایا جاتا ہے کہ عالمِ بیداری میں انسان دونوں قسم کی صورتوں کو عموماً مندرجہ ذیل طریقوں سے کام لیتا ہے۔

(۱) بذریعہ مشاہدہ محض۔  
(۲) مشاہدہ و مبالغہ القیاس۔  
(۳) تفکر و مشاہدہ و القیاس۔

مثلاً جیسے طبی اعتبارات کی حیثیت سے ظاہری حواس بکدر یا اثر ہو کہ کام کر رہے ہیں اور ان میں وہ فطرتی تیزی اور سرعت و عمرگی نہیں باقی رہتی۔ جو ان میں مودعتی یا سیطرہ اخلاقی نقص کی وجہ سے حواسِ باطنی کی رفتار اور تصرف میں فرق آجاتا ہے۔ اور انکی حالت وہ نہیں رہتی جو اعتنائے فطرت کے مطابق ہونی چاہئے۔ ۱۲۔

اسے قیاس اور تفکر سے فرق ہے قیاس مشاہدہ کو شروع ہوتا ہے۔ اور اسی پر ختم ہو جاتا ہے تفکر مشاہدہ اور جدلیات دونوں کو شامل ہے۔ جو اسوہ مشاہدہ سے ثابت ہوتے ہیں فطری نسبت ہی قوتِ تفکر کا کام کرتی ہے۔ اور وہ نسبت میں ہی کام کرتی ہے۔ باوجود اس کے کہ قوتِ تفکر زیادہ تر وجدانیات ہی سے متعلق ہے۔ ۱۳۔

(د) تخیلِ طبعی۔

(د) تخیلِ اضافی۔

(و) وہمِ طبعی۔

(ز) وہمِ اضافی۔

مشاہدے میں بذریعہ حواس ظاہری ہر قسم کا احساس شامل ہے۔ مشاہدہ صرف قوتِ باصرہ ہی سے متعلق یا مخصوص نہیں ہے۔ گو عرفِ عام میں مشاہدہ کسی وہی حالت مراد لینگے کہ جب کوئی شے یا کیفیت ہمارے مشاہدے (یعنی دیکھنے) میں آوی۔ لیکن علمی اعتبار سے جن چیزوں اور جن کیفیتوں کو انسان محسوس کرتا ہے خواہ کسی حواس کے ذریعے سے ہوا اسکو بھی مشاہدہ کہتے ہیں۔ جب ہم کسی شے یا کسی کیفیت کا علم بذریعہ قوتِ ذائقہ حاصل کرتے ہیں اور اس سے کوئی نتیجہ نکالتے ہیں تو ایک طرح سے وہ بھی ایک اضافی مشاہدہ ہے کسی مشاہدہ محض ہوتا ہے خواہ کسی قسم سے ہو۔ مثلاً ہم نے کوئی کیفیت دیکھی یا سنی یا کسی چیز کا لمس کیا اور اسے اُسی حالت میں چھوڑ دیا اور اس پر کوئی مزید غور نہیں کی۔ تو یہ ایک محض یا بلا قیاس مشاہدہ ہو گا۔ اس مشاہدے سے ہم وہی نتائج حاصل کر سکتے ہیں۔ جو بالکل بدیہی ہیں گویا دراصل ہم صرف بدیہی نتائج کا مشاہدہ کرتے ہیں۔

جب ہم کسی شے یا کیفیتِ مشہورہ کی نسبت مزید غور کرتے اور سوچتے ہیں اور اُن نتائج یا آثار پر پہنچتے ہیں جو بدیہی نہیں ہوتے یا جن میں کیتھرا غلاق ہوتا ہے۔ تو وہ ایک قیاس یا عملِ قیاس ہے۔

انسان میں ایک ایسی قوت بھی پائی جاتی ہے جو واقعاتِ پیش آمدہ اور صورتِ مشہورہ پر عین غور کرنے کی عادی ہوتی ہے۔ اُس قوت کا نام قیاس ہے۔ قیاس کی دو حالتیں ہیں۔

قیاسِ استدلالی۔

قیاسِ استقرائی۔

قیاسِ استدلالی میں صرف ایک مشہورہ یا پیش آمدہ صورت اور کیفیت کی دلائل

بالقابل سے اثبات یا تردید کی جاتی ہے۔ اور قیاس استقرائی میں ایک جدید کیفیت یا حقیقت مستر ثابت کی جاتی ہے۔ اور جزئیات سے کلیات کا استدلال ہوتا ہے۔ دونوں قسم کے قیاسات مشق کو ایک ایسی منور اور جامع حالت یا کیفیت پیدا کر لیتے ہیں جس سے بڑے بڑے علمی نکات اور علمی دقائق حل ہونے لگتے ہیں۔ فرقہ حکما میں بمقابلہ ابن کلب تزکیہ قیاس ہی پر زیادہ زور دیا جاتا ہے۔ اور تزکیہ قیانی میں حکمتیں کلمتی اور منکشف ہوتی ہیں بعض حکیموں نے یہاں تک کم دیا ہے کہ تزکیہ قیاس ہی سے کرامات اور خرق عادت ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ یا یہ کہ تزکیہ قیاس ہی کا نام کرامت ہے۔

قیاس آں شہسوار عرصہ راز	برا اور خواندہ الہام و اعجاز
قیاس از بہر معنی اساس است	جہاں روشن بہ صراح قیاس است
حکیمانے کہ اصحاب قیاس اند	نظام و فتن گیتی را اساس اند
نظر چوں در حقایق سے دو اند	دو صد پنہاں ز یک پیدا باشند
گھے اسرار پنہاں باز گویند	گھے تفصیل ہر اعجاز گویند
چو دستور قیاس آغاز کردند	بما اسرار پنہاں باز کردند
قیاس مرد چوں یا بد کمالات	زند پسلوب الہام و کرامات
چونکہ کس بلیغ و تام گردد	قیاسش را کرامت نام گردد
کرامت از پاکاں دام کردند	پس آٹکا ہی قیاسش نام کردند
طفیل این قیاسات ستودہ	شود نا آزمودہ آزمودہ
قیاس سحر فتن یک چشم واکرد	دو چشم مرداں را سر سر سا کرد
قیاس اقل حقیقت اور اک انساناں	کز در فتن شد انسان را دل جاناں
زند شاقیے غمخوہ فکرت پاک	یکے صدے شود نیر وے اوراک
قیاس آموز چشم خویش و اک	دل آزاد با فکرا آشنا کن

۱۔ قیاس اور قیاسے میں فرق ہے قیاس مسائل سے مشہورہ اور مقامات پیش آمدہ پر بلا کسی اصولی مسلک یا تجربی شواہد کے غور کرنا ہے اور قیاسے میں بعض شواہد مسئلہ اور اسناد تجربی پر مدار ہوتا ہے۔ ۱۲۰

عالم بیداری میں تخیل اور تفکر کی ہی دو حالتیں ہیں یہ صورت یا تو اُن امور اور آثار سے پیدا ہوتی ہے جو بذریعہ حواس ظاہری پیش آتے ہیں۔ اور یا اُن کیفیات سے جو وجدانی طور پر حادث ہوتی ہیں یہ ایک بحث چلی آتی ہے کہ۔

بلا مشاہدہ یا تخیل تابع ظواہر کے وجدانی طور پر ہی انسان کوئی خیال یا فکر کر سکتا یا نہیں اس میں دو گروہ ہیں ایک کا تو یہ خیال ہے۔

(الف) جو چیزیں اور جو کیفیات ہم ظاہر میں دیکھتے ہیں انہیں کی نسبت ہم خیال یا فکر بھی کر سکتے ہیں۔ جو وجود اور جو کیفیات ہمارے احاطہ مشاہدہ سے باہر ہیں انکی نسبت کوئی فکر یا کوئی خیال ہو ہی نہیں سکتا۔

(ب)۔ ہماری قوت متفکرہ یا متصرفہ محض شواہد یا ظواہر کی پابند نہیں ہے۔ وہ ظواہر یا شواہد کے ماسوا ہی خیالات یا افکار تخیلہ یا متفکرہ پیدا کرتی رہتی ہے۔

میں یہاں فری (ب) سے متفق آرا سے ہوں۔ یہ درست اور صحیح ہے کہ جس شخص نے کہی ریل اور تار نہیں دیکھا اُسکے دل میں ریل اور تار کا خیال کیونکر پیدا ہو سکتا ہو لیکن مجھے یہ سوچنا ہے کہ جو شخص ریل اور تار کا موجد تھا اُس نے ایجاد سے پہلے کہی ریل یا تار دیکھا تھا؟ اب سوال یہ ہے کہ اسکے دل میں

(۱) ریل اور تار کی ایجاد کا خیال کیونکر پیدا ہوا۔

(۲) اور کس چیز یا طاقت نے اُسے ایسی تحریک کی۔

اگر ہم زیادہ سے زیادہ تاویل کرینگے تو یہ کہ ریل اور تار کے موجد کے دل میں پہلی سواریوں اور ذرائع خبر رسانی کی تکلیفوں اور وقتوں نے یہ تحریک کی کوئی سواری یا ذریعہ ایسا ہی ہونا چاہئے جو موجودہ تکالیف اور مشکلات سے بچائے۔ اسٹیم یا برقی طاقتوں نے اس خیال کی اور بھی تائید کی اور یہ خیال موجد کے دل میں اُس حالت میں پیدا ہوتا اگر وہ پہلی سواریوں اور ذرائع خبر رسانی سے کچھ واقفیت نہ رکھتا۔ اس پر ہم یہ دریافت کرینگے کہ جو پہلے ذرائع تھے وہ کس طرح یا کس نظیر سے ایجاد ہوئے۔ جب اخیر سلسلہ پر پہنچو گے تو یہی کہنا پڑیگا کہ انکے موجدوں کے دلوں میں اُن ایجادوں کا خیال نامکمل پیدا ہوا پس

جس حالت کا نام ناگماں ہے اُسی حالت سے مراد وہ حالت ہے جو اکثر اوقات انسان میں بلا پابندی شواہد اور ظواہر کے کام کرتی ہے۔ اور جسکے متعلق یہ بحث ہے۔ میں مانتا ہوں کہ انسان کے خیالات اور مقولوں میں ظواہر اور شواہد سے زیادہ تر سلسلہ جنبانی یا تحریک ہوتی رہتی ہے لیکن اُسکے ساتھ ہی مجھے یہ بھی کہنا ہے کہ بلا پابندی ان شواہد اور مظاہر کے بھی خیالات اور تفکرات نشوونما پاتے ہیں۔ ناں یہ ضرور ہے کہ اس قسم کے خیالات اور مقولے بھی دائرہ موجودات سے باہر نہیں ہوتے لیکن بمقابلہ ایک خاص شخص کے نفس کے جدید اور خارج از دائرہ ہوتے ہیں جسے خصوصاً المراد۔ تخیل اور تفکر انسان کی ایک عام حالت ہے۔ خاص حالت میں بعض اوقات کسی کی طبیعت میں کچھ کچھ وہم بھی پایا جاتا ہے تخیل اور تفکر کی طرح وہم بھی یا شواہد اور ظواہر کے تابع ہوتا ہے۔ بائیں سے آزاد۔ وہم اور فکر میں فرق ہے۔ وہم میں انسان بلا ارادہ اور بلا قصد کوئی کیفیت یک لخت اپنے دل میں پاتا ہے خواہ مقید بشواہد ہو اور خواہ بلا تقید شواہد۔ تفکر میں تقدم ارادہ و موجبات ارادہ شرط ہے۔ جو فکر یا تخیل اور وہم مقید بشواہد ہوتا ہے اُسے تخیل یا فکر یا وہم اضافی کہتے ہیں اور جو بلا تقید ہوتا ہے وہ غیر اضافی یا بطبعی۔ عالم بیداری میں انسان پر چند حالتیں طاری ہوتی ہیں اور ہر حالت دوسری حالت سے بلحاظ اپنے عمل اور فعل کے جدا ہے۔ یعنی۔

(۲) تخیل یا فکر اور توہم بحالت فکر یا تعطل حواس۔

دب، تخیل یا فکر یا توہم بالعمل۔

رج، اتحافی یا ناگماںی مقولات۔

(د) مقولات متواردہ۔

مشاہدہ اور تجربہ اس بات کی تائید میں ہے کہ جب کبھی انسان کے حواس میں بوجہ افکار نازلہ یا مصائب عائدہ اور حقوق امراض کدورت آجاتی ہے۔ یا کچھ دیر کے لئے حواس ظاہری بالکل معطل ہو جاتے ہیں۔ تو اُن حالتوں میں انسان کی باطنی قوتیں کام کرنے سے نہیں رکتی ہیں گو بظاہر انسان حواس باقہ معلوم ہوتا ہے لیکن اُسکی

باطنی قوتیں کچھ نہ کچھ کام کرتی رہتی ہیں اور اکثر اوقات ایسے ہوش کم کردہ لوگوں سے ایسی ٹھکنے کی باتیں ظاہر ہوتی ہیں کہ باہوش بھی حیران رہ گئے ہیں۔ گو یہ سلسلہ لگانا نہ جاری رہتا ہو لیکن اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ ان حالتوں ہی باطنی قوتیں اپنا کام کئے ہی جاتی ہیں۔

پاگل خانوں میں کبھی کبھی مدتوں کے پاگل بھی وہ ٹھکنے کی باتیں کہہ جاتے ہیں کہ العظمت للہ گو وہ برسوں سے محبوس ہوتے ہیں اور انکے دماغوں میں نام کو بھی سلاست روی باقی نہیں ہوتی مگر پہر ہی پرانی سے پرانی باتیں راون تاریخی واقعات ہڈیاں اور بڑیں انگلی زبان سے نکل جایا کرتی ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ نگہ راؤ تعطل حواس کی حالت میں بھی انسان کی اندرونی قوتیں کام کرنا جانتی ہیں۔ تعطل یا نگہ راؤ حواس کی صورت میں عموماً توقف بالکل جاتا رہتا ہے لیکن بعض وقت پاگلوں نے توقف سے ایسا بر محل کام لیا ہے کہ تعجب ہوتا ہے۔ ایک پاگل خانے میں ایک پاگل چہ پہلے کسی رسلے میں کشندہ عمدہ دار تمام قوتوں سے قید تھا۔ اور انکی حالت بالکل خراب اور ابتر ہو چکی تھی۔ ایک روز ناسی رسلے کا عمدہ دار جو پاگل خانے میں چلا گیا تو اس پاگل نے اُسے فوراً پہچان لیا اور یہ کہہ کر چپ ہو گیا۔ میں جانتا ہوں تو میرے دہسنے بازو تھا اور میرا جڑی واراب میرا بلاؤ تار نے آیا ہے۔ عمدہ دار نے شکل سے پاگل کو پہچانا اور تصدیق کی کہ واقعی میرے ساتھ یہ رسلے میں بہرتی ہوا تھا۔ اور بھائے خود متعجب تھا کہ ایک سلوب الحواس نے اُسے اس قدر عرصے کے بعد دیکھتے ہی پہچان لیا۔ اور ایک صبح الحواس شناخت نہ کر سکا۔

عمل مقناطیسی میں عامل معمول کو ایک ایسی خاص حالت میں لاکر سوالات کرتا ہے جس میں معمول ظاہری حواس سے قریباً اجنبی ہو جاتا ہے۔ معمول پر عامل ایک حالت خواب طاری کر دیتا ہے اور ظاہری درکات سے اُسے بہت دور لیجاتا ہے۔ ایسی حالت میں ہی کہا جائیگا کہ معمول کے حواس ظاہری نگہ راؤ یا تعطل ہو جاتے ہیں۔ اور منظر ظاہر سے اُسے کوئی خبر نہیں رہتی۔ نوم طبعی اور نوم مقناطیسی میں



صرف یہ فرق ہوتا ہے کہ نوم طبعی میں نام بعد از قطع نوم متاخری اور متصدع نہیں ہوتا اور نوم متطابقی میں اُسکے دل اور جسم پر ایک خاص تکلیف عائد ہوتی ہے۔ عمل متطابقی سے ثابت ہوتا ہے کہ حواس باطنی کا عمل نوم غیر طبعی میں بھی باطل نہیں ہوتا۔ معمول ایسے ایسے سوالوں کے جواب دیتا ہے کہ اگر وہی سوال اُس سے حالت بیداری میں پوچھے جاتے تو جواب ممکن نہ تھا۔

بعض اوقات انسان بغیر کسی خاص خیال اور ارادے کے اپنے دل میں ناگہاں ایک خیال پاتا ہے جس کی کوئی بنیاد نہیں ہوتی۔ اور وہ پورا ہو جاتا ہے۔ ایسے خیالات کی نسبت یہ توجیہ کی جاتی ہے کہ وہ اتفاقی طور سے ہو گئے ہیں اور اس لحاظ سے وہ اتفاقی مقولات سے تعبیر کئے جاتے ہیں۔ کبھی ناگہاں یہ خیال آتا ہے کہ اگر ربوے اسٹیشن پر فلاں دوست بلوائے تو کیا اچھا ہو۔ آج فلاں شخص کا خط آجائے تو کیا خوب ہو۔ آج صاحب بہادر خود بخود ہی بلا کر دریافت کریں تو نہ ہے نصیب اسے مقولات کسی دلیل یا کسی شبہ دلیل کے تابع نہیں ہوتے۔ بلکہ محض فرضی یا ناگہانی مقولے ہوتے ہیں۔ لیکن اکثر دفعہ ہو ہو پورے اترتے ہیں اُسوقت انسان کہا کرتا ہے کہ کاش میں کوئی اور ہی خیال کرتا۔ آخر پورا تو ہو ہی جاتا تھا۔ بعض وقت ایسے مقولات کی نسبت کہا جاتا ہے کسی اچھے وقت ایسا خیال آیا تھا۔

ہر انسان کی زندگی میں ایسے ایسے واقعات پیش آتے رہتے ہیں شاید ہی کوئی انسان ان طبعی تصرفات یا مقولات ناگہانی سے خالی ہو۔

نثر میں کم نظم میں زیادہ مقولات قیاسی۔ قیاسی میں ہی ایک ہی مضمون کی بابت دو یا دو سے زیادہ انسانوں کا توار و مضمون ہو جاتا ہے۔ جو مضمون زید کے دل سے اُٹتا ہے وہی خالد کی طبیعت سے بھی پیدا ہوتا ہے۔ جو قیاس بکر کا ہوتا ہے وہی قیاس عمر کا ہوتا ہے۔ ایسی ایسی نظیریں ایک دو نہیں ہیں بلکہ بیسیوں ہیں۔ ایسے مقولات متوار وہ کی نسبت لوگ کہا کرتے ہیں کہ بوجہ تناسب طبعاً پیدا ہو جاتے ہیں یا جن مضامین کی نسبت توار ہو رہا ہے اُن کے مواجبات مختلف طبعاً پر یکساں

موثر ہوتے ہیں۔

نظم میں تو کبھی کبھی یہاں تک توارد ہو جاتا ہے کہ دو شعروں کے کسی شعر کے مصرعے کا مصرع بعینہ ایک ہی حالت میں بالالفاظ والمعانی ترتیب پایا جاتا ہے۔ حالانکہ ایک شاعر مغرب میں ہوتا ہے اور دوسرا مشرق میں۔

بعض علمی مضامین یا اخلاقی مقاصد میں توارد کا ہو جانا چنداں تعجب چیز نہیں ہو۔ کیونکہ ان مضامین علمی میں جن کی بنیاد خاص موجبات اور شواہد پر ہے استدلال اور استشہاد کے وقت عموماً توارد ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک مهندس طاقت اعدادی اور قیمت صفر عموماً انہیں دلائل سے ثابت کرتا ہے جنکو دوسرا مهندس بھی جانتا ہے۔ برخلاف اسکے دو شاعر ایک مضمون مختلف تشبیہات اور تعارفات سے باز نہ سکتے ہیں۔ انکے ایک شعر یا ایک مصرع میں توارد ہو جانا بہ نسبت ایک مهندس کے توارد کے زیادہ تر قابل غور اور دلچسپ ہے۔

ہر جاندار کے واسطے پیرا ایک طبعی خاصہ ہے گو اسکی حالت مقدار مقابلتہ مختلف فیہ ہو۔ بقول اطبا النان کے لئے کم سے کم آٹھ گھنٹے سونا ضروری ہے۔ زیادہ جاگنا بجائے خود ایک مرض یا تکلیف ہے۔ اکثر آدمی صرف زیادہ جاگنے ہی سے بیمار ہو جاتے ہیں۔ جو وقت انسان سوتا ہے اسوقت اس کے حواس ظاہری مختل یا کمزور نہیں ہوتے بلکہ سارے دن کے تھکے ماندے چند گھنٹوں کے لئے آرام میں ہو جاتے ہیں۔ حواسوں کے مختل ہونیکلی صورت میں نیند بھی اچھی طرح نہیں آتی جب انسان بیمار ہوتا ہے اسوقت اسے ایسی سیٹی نیند نہیں آتی جسے ہم طبی نیند کہیں۔ بیماریوں اور عارضوں میں نیند کا نہ آنا بھی ایک سخت تکلیف دہ عارضہ ہے۔

بعض اوقات نیند کا آنا ہی ازالہ علالت کی بہترین دلیل سمجھا جاتا ہے۔ اور نیند کا نہ آنا موجب تکلیف

نیند کی حسب ذیل قسمیں ہیں

الف۔ خواب محض

ب۔ خواب عمیق

ج۔ نیم خوابی  
د۔ خواب بیہوشی نما

ہ۔ خواب عملی  
ز۔ مدہوشی

خواب محض سے وہ خواب مراد ہے جس میں انسان ایک ہلکی فینڈ میں ہوتا ہے۔ اور خواب عمیق سے وہ خواب ہے جس میں انسان پر ایک گہری فینڈ طاری ہوتی ہے۔ اور اسکے حواس ظاہری کے ادراک اور احساس میں ایک خاص غباوت آ جاتی ہے۔ خواب محض میں حواس کے اندر چند اہل غباوت عائد نہیں ہوتی خواب عمیق میں انسان دنیا و مافیہا سے گویا بالکل الگ ہو جاتا ہے۔ اور معمولی افعال یا حرکات سے اس کا دلغ اثر پذیر نہیں ہوتا۔ اور خلاف اسکے خواب محض میں معمولی حرکات سے بھی آنکھ کھل جاتی ہے۔

نیم خوابی میں اگرچہ انسان سوتا ہے مگر اس ظاہری میں وہی سرعت اور عمل باقی رہتا ہے جو حالت بیداری میں تھا۔ اس حالت میں انسان کبھی فینڈ میں ہوتا ہے اور کبھی ارد گرد کے واقعات کیفیات یا حرکات بالاجمال اس پر اپنا اثر کرتے ہیں۔ لیکن چونکہ فینڈ بھی شامل حال ہوتی ہے اس واسطے اس قسم کی کیفیت بیداری بھی فینڈ ہی سمجھی جاتی ہے۔

خواب بیہوشی نما وہ خواب ہے جو بوجہ کسی بیماری یا کسی اور حادثے یا کیفیت کے طاری ہوتا ہے۔ اس خواب میں حواس کدرا و مختل ہو جاتے ہیں چونکہ دلغ ضعیف ہوتا ہے اس واسطے انسان ایک خواب نما بیہوشی میں پڑا رہتا ہے اس خواب سے انسان راحت اور وہ آسائش حاصل نہیں کرتا جو خواب صحت سے متصور ہے۔ خواب عملی وہ خواب ہے جو بذریعہ مسریم یا کسی اور طبی عمل کے عائد کیا جاتا ہے۔ محض بیہوشی بعض اوقات انسان کسی حد تک یا دور کے اثر سے بالکل بیہوش ہو جاتا ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک گہری فینڈ میں ہے۔ یہ حالت دراصل

نیند نہیں ہوتی۔ بلکہ ایک عارضہ ہوتا ہے۔ گو دیکھنے والے اُسے نیند ہی سمجھیں مگر درحقیقت وہ ایک حالت مدہوشی ہوتی ہے۔

خواہ کسی قسم کی نیند ہو اور خواہ کسی قسم کی مدہوشی اُنہیں انسان کی تین حالتیں ہوتی ہیں (۱) یا تو وہ ایسی نیند میں ہوتا ہے جس میں نہ تو کچھ سنتا ہے اور نہ کچھ دیکھتا ہے۔ (۲) یا کچھ حصہ بالکل غافل سوتا ہے اور کچھ حصے میں خواب کے اندر کچھ دیکھتا اور کچھ تماشا کرتا ہے۔

(۳) یا کل حصہ خواب میں کچھ دیکھتا اور کچھ تماشا کرتا ہے۔

پہلی دو صورتیں عام ہیں اور پچھلی تیسری صورت خاص ہے خواہ کوئی سی صورت ہو یہ ثابت ہے کہ ہر ایک قسم کے خواب میں انسان کچھ نہ کچھ دیکھتا اور سنتا ضرور ہے۔ یہ جملہ بات ہے کہ کوئی زیادہ اور کوئی کم۔ جو خواب علی طور پر عالمہ کئے جاتے ہیں یا جو خاص صدات کے طاری ہوتے ہیں یا محض مدہوشی ہوتی ہے۔ اُن میں انسان کبھی کبھی کچھ نہ کچھ خواب کے اندر دیکھتا اور سنتا ہے۔

علی خواب جب انسان پر طاری کئے جاتے ہیں تو اُنکے ازانے کے بعد معمول بیان کیا کرتا ہے کہ میں اس عرصے میں ایک ایسی حالت میں رہا ہوں۔ اسی طرح جو لوگ کسی ناگہانی صدمے سے یک آن بخت مدہوش ہو جاتے ہیں وہ بھی جب ہوش میں آ جاتے ہیں تو اکثر کہتے ہیں کہ ہم تو ایک خوشی اور اطمینان سے ایک بارغ کی سیر کر رہے تھے۔

۵۔ ان اقسام خواب کے سوا ایک آدمی کا خواب بھی ہے جسے اصطلاح فقرا و صوفیہ راقبہ یا سماوی کہتے ہیں اور بہ اصطلاح حکما اقیاس مغرطہ تنہائی میں یہ لوگ کسی مقصد پر اسطر سے خیال یا دماغیان کر رہے ہیں کہ بالکل اُسی میں غرق اور مہو ہو جاتے ہیں اور اُس خاص حالت میں ظاہری عہدہ سے گذر کر باطنی محسوسات پر اس خوبی سے پہنچ جاتے ہیں کہ بہت سے اوق مطالب حل ہو جاتے ہیں۔

راقبہ اور قیاس مغرطہ کے قواعد میں تھوڑا سا فرق ہو۔ راقبہ میں کسی مذہبی قانون کی پابندی لازمی ہو اور عیساٰ طریق میں ایسی پابندی لازمی نہیں۔ لیکن درہل ایک حکیم ہی کو باطلہ ہر کسی مذہبی قانون کی پابندی نہ رہتا۔ مگر عیساٰ کسی مذہبی تاحد کی پابندی ضروری سمجھتا ہو کیونکہ بغیر ایسے قاعدہ کی پابندی کو قیاس نہ مایا جائے تاں شکل ہوگا

اور میں اپنی بیہوشی کا کچھ بھی علم نہیں۔  
بعض مریضوں پر جب ڈاکٹری عمل کے لیے بیہوشی طاری کیجاتی ہے تو ڈاکٹری عمل کے بعد یک لحظہ وہ ایک اجنبی حالت میں اپنے تئیں پاتے ہیں گویا انہیں معلوم ہی نہ تھا کہ انکے اعضاء پر یہ عمل ہو رہا ہے۔

یہ تمام حالتیں اس امر کا ثبوت یا زندہ نظیر ہیں کہ خواہ کسی قسم کی نیند جو اس میں انسان کے حواس باطنی کسی نہ کسی کام میں مصروف ضرور رہتے ہیں۔ اگر ایسا نہ مانا جائے تو۔

یکہا چاہو گا کہ جب حواس ظاہری معطل ہو جاتے یا کام کرنا چھوڑ دیتے ہیں (خواہ بوجہ طبعی نیند کے یا کسی اور وجہ خاص سے) تو پھر وہ کونسی طاقت ہے جو انسان کے اندر کل کی طرح چل رہی ہے۔

لازمی تو یہ تھا کہ حواس ظاہری کے تعطل یا یکدم تالم یا متزلزل ہونا وہی مروجہ کی انڈیٹرا رہتا اور سونے کے ساتھ ہی کسی اور عالم کی سیر کرنا یہ کیا کہ اوجھڑتا ہے اور اوجھڑ کسی اور شغل میں مصروف ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ تو ضرور کچھ نہ کچھ ہوگی آخر کاری یہ کہنا پڑیگا کہ چونکہ انسان کے حواس باطنی نیند میں ہی اپنا کام کرتے رہتے ہیں اس واسطے خواب کے اندر ہی انسان بیداری کی طرح مختلف حالتیں اور کیفیات دیکھتا اور سناتا ہے۔ یا یوں کہہ لو کہ عالم خواب میں ہی عالم بیداری کی طرح انسان کے تصرفات میں کمی نہیں آتی جیسے عالم بیداری میں انسان دونوں قسم کے ظاہری اور باطنی تصرفات رکھتا ہے ایسے ہی عالم خواب میں بھی باطنی تصرفات کی شوق باقی یا زندہ رہتی ہے۔ اس مرحلے پر پہنچ کر ہمیں اس پر ذیل کی تشریح کرنا ضروری اور واجب ہے۔

الف۔ خواب کے اندر انسان کے تصرفات کن قوتوں کے ذریعے سے ہوتے ہیں؟  
ب۔ کیوں ایسے تصرفات ہوتے ہیں؟

ج۔ ایسے تصرفات کی کون کون قوتیں ہیں۔ یعنی کس کس قبیل سے ہیں؟

و۔ ایسے تصرفات پر کوئی حکم لگایا جاسکتا ہے؟

۵۔ انکی صداقت کما تک قابل تمسک اور قابل یقین ہے۔  
 انسان کے باطنی حواس حافظہ۔ متصرفہ۔ خیال۔ حس مشترک۔ و اہمہ ہیں جب  
 انسان سو جاتا ہے تو ان حواس کے تصرف اور تمسک میں ایک قسم کی کمی آ جاتی ہے  
 مگر انکی طبعی حرکت میں فرق نہیں آتا۔ حافظہ جیسا بیداری میں ہوتا ہے ویسا ہی خواب  
 میں ہی رہتا ہے اسبطح اور قوتیں ہی عمل کرتی رہتی ہیں۔ تجربہ ہو چکا ہے کہ تعطل فکریہ  
 حواس کی صورت میں بھی ان اندرونی قوتوں کا عمل اور تصرف جاری رہتا ہے۔ مریضوں  
 اور پاگلوں کا دیوانگی اور شدت علالت کی حالت میں ٹسک لے اور پتے کی باتیں کہنا اور  
 بمصداق دودلیوانہ بکار غریب شیار مطلب کی سمجھنا اس امر کی دلیل ہے کہ کسی حالت میں  
 بھی انسان کی باطنی قوتیں کام کرنے سے نہیں رکتی ہیں۔ جب تک کہ تعطل حواس کی حالت  
 میں باوجود واقعی ایک اہتر حالت ہوتی ہے۔ اور جس کو نیند سودر جے بہتر ہے۔ اور جس میں  
 انسان پوری راحت حاصل کرتا ہے، انسان کی باطنی طاقتیں کام دے جاتی ہیں تو کوئی  
 وجہ نہیں کہ سلیم خواب کی صورت میں کیوں وہ کام کرنے سے رہ جائیں۔ ایک طرف سے  
 تو یہ کہا جاتا ہے کہ باطنی قوتیں اپنے اپنے تصرفات پر ہر حالت میں غالب رہتی ہیں۔  
 جیسے کہ حافظہ ہر حالت میں اپنے محفوظات پر قادر ہے اور اہمہ ہر آن میں وہم پر غالب  
 اور دوسری حالت میں یہ توجہ کرتے ہیں کہ نیند میں ہو کر ان طاقتوں کے تصرفات میں کچھ  
 بھی نور اور اثر نہیں رہتا ہے۔ اگر واقعی بحالت خواب انکے تصرفات اور محفوظات یا محسوسات  
 میں اثر نہیں تو لازم ہے کہ جاگنے پر ان میں سے کچھ ہی باقی نہ رہے۔ حالانکہ جب انسان  
 جاگتا ہے تو ساری باتیں اور سارے واقعات یاد آ جاتے ہیں اور اسی طرح پر کلیں چلنے  
 لگتی ہیں جیسے چند منٹ پیشتر چلتی تھیں کیا ان کی آن میں سب گیا گذر مصلح موجود  
 ہو گیا۔ یا پہلے ہی سے موجود تھا۔ اگر یہ کہا جائے کہ سب مایہ محمولہ تو اسی طرح باقی رہتا ہے  
 لیکن ہر عالم خواب انکے تصرف میں کمی آ جاتی ہے تو یہ بھی درست نہیں کیونکہ ان قوتوں کا  
 تصرف بھی تو وہ قسم پر ہے۔ ظاہری اور باطنی  
 جس طرح بیداری میں باطنی تصرف لگتا رہتا ہے اسی طرح خواب میں بھی رہتا ہے

اُن عجائبات کا مشاہدہ کیا جو ظاہری حواس سے کوسوں دور تھے۔

بے ابر شکل است تماشائے آفتاب و صاحب نظارہ رخ اور نقاب کن

(۱) خواب کے اندر انسان جو کچھ دیکھتا سنتا یا محسوس کرتا ہے۔ وہی قوتیں اور وہی طاقتیں اس میں عامل ہوتی ہیں۔ جو عالم بیداری میں عامل ہیں۔ صرف فرق یہ ہوتا ہے۔ کہ یہ عالم خواب ہوتا ہے اور وہ عالم بیداری۔ جب یہ ثابت ہے۔ کہ خواب میں قوتیں محفل نہیں رہتی ہیں۔ تو انسانی پرنیچا۔ کہ خواب میں جو کچھ مشاہدہ ہوتا ہے۔ وہ انہی قوتوں کے طفیل یا ذریعہ سے ہے۔

(۲) یہ پوچھا گیا تھا۔ کہ خواب میں ان قوتوں کے ذریعہ سے کیوں ایسے تصرفات ہوتے ہیں۔ یا یہ کہ کیوں عالم خواب میں یہ قوتیں اپنے کام میں مصروف رہتی ہیں۔ جب تک کہ انسان زندہ ہو۔ اور جب تک حواس ذہنی اور خارجی میں قوتِ اتم نہیں آتا۔ یا یہ کہ وہ بالکل ہی سلب نہیں ہو جاتے تب تک یہ قوتیں اپنے اپنے کام میں لگی رہتی ہیں یہ گھڑی صانع نے اس حکمت سے بنائی ہے۔ کہ اُسکے پر زور ہمیشہ اور ہر حالت میں اپنے اپنے محور میں گھومتے رہتے ہیں۔ تکلم۔ مخاطب۔ غور۔ خاموشی۔ بیداری۔ خواب برابر کام کرتے رہتے ہیں۔ جب ہم سوتے ہیں۔ ان قوتوں سے الگ ہو کر نہیں سوتے۔ بلکہ ان قوتوں سمیت ہی سوتے ہیں۔ ہماری آنکھیں بند ہو جاتی ہیں۔ اور ہمارے دماغ میں ایک غنودگی سی آجاتی ہے۔ اور ہم ظواہر سے ایک مدت کی واسطے بیگانہ یا دور ہو جاتے ہیں۔ لیکن ہمارے حواس باطنیہ نہ تو بالکل سوتے ہیں اور نہ ان پر غنودگی غالبہ ہوتی ہے۔ اس قدر اُن پر غفلت کا پردہ آجاتا ہے۔ جب قدر اُن کا تعلق ہماری حواس ظاہری سے ہے۔ ہم کو ظواہر سے بیگانہ ہوتے ہیں۔ لیکن حواس باطنیہ کے ذریعہ خواب میں اُنکا تماشہ کرتے ہیں۔ قوت حافظہ یا قوتِ واہمہ اور قوت متصرفہ ظواہر کی تصویریں خواب میں سامنے لاتی اور اُنکا تماشہ دکھاتی ہے۔ چونکہ عالم خواب میں حواس باطنیہ کی رفتار فراتر ہو جاتی ہے۔ اس واسطے جو تماشہ دیکھا جاتا اور جو منظر پیش ہوتا ہے۔ اس میں ایک خاص لطف یا خاص کشش یا خاص خوبصورتی اور

خاص دلچسپی اور خاص خوف یا حیرت ہوتی ہے۔ یہ مشاہدات رویا اُس قسم کے نہیں ہیں کہ اُن سے ہم انکار کر سکیں۔ کیونکہ باوجود ہمارے انکار کے بھی ہر شب آمووجود ہوتے ہیں۔ ہم اس بات کے معترف ہیں کہ رویائی مشاہدات کا اکثر حصہ ظواہر سے متعلق اور وابستہ ہوتا ہے۔ لیکن باوجود اسکے ہم اُس سے بھی انکار نہیں کر سکتے کہ :-

دالف) ان منظرات ظواہر یا عکوس ظواہر میں بھی ایک لطافت اور نرالا پن پایا جاتا ہے۔

دب) اور بعض عکوس ظواہر کے ساتھ ایسی صورتیں بھی کبھی دیکھنے میں آتی ہیں۔ جو قریباً ظواہر سے مخایر یا کم سے کم اجنبی ہوتی ہیں۔

رج) ایسے خاص تصرفات سے ہم معلوم کرتے ہیں کہ ہمارے خواب نرے ظواہر کے ہی پابند نہیں ہوتے بلکہ اُن میں جدت یا اختراعی امور بھی

شامل ہوتے ہیں۔ جیسے عالم بیداری میں بھی ہمارے خیالات کا سلسلہ ہمیشہ ظواہر سے ہی مقید نہیں ہوتا۔ اسی طرح عالم خواب میں بھی یہ تقید باقی نہیں رہتا۔

یہ دریافت کیا گیا تھا کہ ایسے تصرفات کی کون کون سی ہیں۔ یعنی کس کس

قبیل سے ہیں۔ یہ سوال ایک بحث طلب سوال ہے مختصر الفاظ میں اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ایسے تصرفات کی نہیں مندرجہ ذیل ہو سکتی ہیں :-

۱۔ یہ کہا جاتا ہے کہ ہم خواب میں وہی اشیاء دہی واقعات دیکھتے یا سنتے ہیں۔ جو عالم بیداری میں دیکھتے سنتے ہیں۔

گویا خواب میں بیداری کا عکس ہیں۔ کچھ شک نہیں کہ ہماری خوابوں کا اکثر حصہ ظواہر کے تابع ہے۔ اور اُن کے اکثر اجزاء عالم

بیداری کا ہی منظر ہوتے ہیں۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ وہ سب کچھ حقیقت ہوتے ہیں۔ یا اُن میں کوئی بھی جدت نہیں

ہوتی۔ ایک خلاف اصلیت استدلال ہے۔ گو ہم خوابوں میں اکثر حصہ ظواہر اور بیداری کے معلومات کا ہی ٹکڑا ہیں لیکن

وہ ہمیشہ ہی باہمی نتیجہ نہیں ہوتے۔ کیا جو کچھ ہم عالم بیداری میں دیکھتے۔ اور اُن کو مخفی نتائج نکالتے یا اُن پر راز کوئی کرتی

ہیں وہ ہمیشہ بے محل اور بے سود ہی ثابت ہوتے ہیں۔ اگر ہماری بیداری کا منظر اور استدلال ہمیشہ غلط نہیں ہوتا۔

تو نتیجہ یہ کہ لینا چاہیے کہ خواب کا استدلال ہی ہمیشہ غلط نہیں ہوتا۔ اور نہ ہی نتیجہ ہو سکتا ہے کہ کیونکہ خواب میں بھی بعض واقعات



۱۱ عکس ظواہر

۱۱ عکس عالم بیداری

۱۱ عکس تابع ظواہر یا عالم بیداری

۱۱ استقراری باطنیہ یا اوراکات باطنیہ

۱۱ عکس استقراری باطنیہ یا اوراکات باطنیہ

ہم یا تو خواب میں بالکل وہی چیزیں اور وہی واقعات دیکھتے سنتے ہیں جو عالم بیداری میں دیکھتے سنتے ہیں۔ اُن میں نہ تو کوئی جدت ہوتی ہے۔ اور نہ کوئی انوکھا پن۔ یہ ایسی ظواہر کا ایک حصہ لا سا عکس پاتے ہیں۔ جو ایک ہوا کے جوہر کے کی طرح گزر جاتا ہے۔ یا ظواہر اور بیداری کے ظہورات اس حیثیت سے دیکھتے اور سنتے ہیں۔ کہ اُن میں ایک خاص لطافت اور ایک خاص جدت ہوتی ہے۔ جو ہمیں ایک حیرت اور تعجب میں ڈالتی ہے اور ہم بیداری میں اگر بار بار اُسے یاد کرتے ہیں۔ جیسے ہم بیداری میں تو اسے باطنیہ کے ذریعہ سے استقرار اور استدلال کے عادی ہیں۔ ایسے ہی خواب میں بھی ہمیں قوت حاصل ہے۔ ہم خواب میں بھی کبھی ظواہر یا تابع ظواہر سے استقرار یا استدلال کرتے ہیں۔ اور کبھی اُن اعلیٰ مراتب پر پہنچ جاتے ہیں۔ کہ وہ مراتب اور وہ اماکن بظاہر ہمارے لئے ظواہر یا واقعات اور ظہورات بیداری کو بالکل دور اور الگ ہوتے ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۰۱۔ وہی اسباب پیش آتے ہیں جو عالم بیداری میں ایک خاص نتیجہ سے منتج تھے۔

ایسے سوالات کے ضمن میں یہ سوال بھی قابل بحث ہے۔ کہ

۱۱ عالم خواب میں ظاہری انگلیں بند ہوتی ہیں۔ اور اس ظاہر سے بھی معطل ہوتی ہیں۔ یہ کہ طرح انسان محض خیم خیال و مختلف مناظر کا مشاہدہ کرنا ہے۔ مشاہدہ خواب پر بھی منحصر نہیں۔ یوں بیداری میں بھی اگر تصویر کی آنکھوں کو دیکھا جاوے۔ تو طرح طرح کے نقش اور مناظر آتے ہیں۔ انگلیں بند ہوتی ہیں۔ لیکن خیم تصور دیکھتی ہی ہیں بعض خیال کرتے ہیں کہ جو کچھ بیداری میں دیکھا جاتا ہے۔ وہی خیم خواب میں بھی دیکھا جاتا ہے۔ یا خواب میں بھی کوئی شے یا کوئی منظر بند دیکھا۔ اسکے متعلق ہم پوری بحث کسی دوسرے موقع پر کریں گے۔ اور جہاں سے لگے۔

۱۱ چشم تصور یا چشم خیالی کی حقیقت کیا ہے۔ اور

۱۱ چشم ظاہر اور چشم باطن میں کیا کچھ فرق ہے۔ ۱۲۔

اور ہمیں مجبوراً یہ کہنا پڑتا ہے کہ ہم نے خواب میں اُن امور یا اُن واقعات کا مشاہدہ کیا ہے جو بالکل جدید اور نرالے تھے۔ اور اُس تاویل سے ہم یہ استنباط کرتے ہیں کہ گویا ہم نے ان واقعات کا صحیح مشاہدہ کیا۔ جو عالم بیداری کے بالکل غیر اور بے تعلق ہیں۔ یا یہ کہ ایسے تمام واقعات وہ واقعات ہیں جو قبل ازیں ہماری آنکھوں اور کانوں نے دیکھے سننے ہی نہیں۔ ایسے کہنے یا ایسا ماننے میں کوئی استحالہ لازم نہیں آتا۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ بیداری میں ہی کبھی ایسے واقعات کا مشاہدہ کریں جو بالکل بہار کو گذشتہ واقعات اور مشاہدات سے نرالے اور جدا یا غیر ہوں۔ اگر ہم یہ کہیں کہ ایسے مشاہدات بالکل جدید اور ان دیکھے یا اُن سننے ہیں۔ تو یہ کوئی انوکھی بات نہیں۔ انسان ایک نہیں۔ سو دفعہ اپنی عمر میں ایسے نادر مشاہدات کا تماشا کرتا ہے۔ جب بیداری میں ایسا ہوتا ہے۔ تو خواب میں جو بیداری کا عکس ہے۔ کیونکہ ایسا نہیں ہو سکتا۔ ایسے تصرفات یا رویائی مشاہدات باعتبار نفوس اور قوت مدد کے جدا گانہ درج رکھتے ہیں۔ اگر نفوس باعتبار عجز و اور صفائی شستہ ادھوا کیزہ ہیں۔ تو اُن کے تصرفات رویائی ہی مزکی اور شستہ ہونگے۔ اور اگر اُن میں کدورت ہے۔ تو تصرفات میں ہی کدورت ہوگی۔ جس قدر شیشہ میں صفائی اور آب ہوگی۔ اُسی قدر عکس صاف اترے گا۔

نفس باز تو بے صاف و دم عیسے گرد و دست از بیعت تقویٰ پر بیضا گردو  
روعیائی تصرفات خواہ باعتبار بیداری اور خواہر کے ہوں۔ اور خواہ باطنی استقامت کے ماتحت ہمیشہ قوتوں کے تابع ہوتے ہیں۔ اگر عمل قوائے میں کوئی نقص نہیں ہے۔ تو اُن میں ہی کوئی فتور نہ ہوگا۔ اور اگر قوتوں میں کدورت اور فتور ہے۔ تو اُن میں ہی کدورت اور فتور کا ہونا لازمی ہے۔ اگر کوئی امید رکھے۔ کہ باوجود فتور قوائے

ملہ جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ خواب میں وہ اشیا دیکھی یا وہ مشاہدات کئے جاتے ہیں جو کائنات بیداری کا کسی مشاہدہ میں نہیں آئے تھے۔ تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا۔ کہ وہ دنیاوی مشاہدات یا بیداری کے واقعات بالکل ہی نمایاں ہوتے ہیں بلکہ یہ کہ اُن کی حالت باعتبار نوعیت اور اثر کے کچھ۔ اور تخی یا اُنکی لطافت اور لطافت یا کثرت اور حیثیت وغیرہ وغیرہ مشاہدات بیداری سے نمایاں یا بالاتر یا کمتر ہیں۔ ۱۲۔



اور قیود ہیں۔ اگر یہ پابندی شرائط اور قیود کے حکم لگایا جاوے۔ تو حساب ٹھیک آریگا۔  
ورنہ حقیقت سے دور جا پڑینگے۔

ہر فن اور علم کے استدلالات کی واسطے شرائط اور قیود ہیں۔ جب تک اُن شرطوں اور  
اُن قیودوں پر نہ چلا جاوے۔ نتیجہ ٹھیک نہیں نکلتا۔ جو لوگ بلا پابندی ایسے شرائط یا  
قیود کے متمسک ہیں۔ وہ ایک غلط راہ کی پیروی کرتے ہیں۔ قریب اور تفریق کی واسطے  
ایک حسابی قاعدہ کی ضرورت یہاں کی جاتی ہے۔ لیکن مشاہدات رو یا سئی کے لئے کوئی  
شرط ملحوظ نہیں رکھی جاتی۔

لوگ یہ تو سمجھتے ہیں۔ کہ جسم اور روح جدا گانہ حالتیں ہیں۔ یا کم سے کم یہ جانتے ہیں  
کہ ہماری ہستی روحانیتیں رکھتی ہے۔ ایک حالت کی واسطے تو قواعد کی پابندی کرتے  
ہیں۔ اور دوسری کیلئے کسی پابندی کی ضرورت نہیں سمجھتے۔ ایک غیر زبان کے پٹھن  
کیلئے ہمیں ایک استاد یا قاعدہ کی ضرورت ہے لیکن روحانیت یا اور کی مشاہدات  
کیلئے کسی استاد یا کسی قاعدہ کی ضرورت نہیں۔

کیا اس لئے کہ ہم سب کچھ بلا واسطہ اور بلا قاعدہ ہی حاصل اور حل  
کر سکتے ہیں۔ ہرگز نہیں! ۵

ازہرط المستقیم شرع پایرون منہ چون گشت از رشتہ سوزن زود خود را گم کند

یقیناً صاف صفحہ ۲۰۴۔ وہی شخص یا وہی بزرگ مستند بھرا جاتا ہے۔ جو مذہب اور دینداری میں متنازعہ کی ہو۔ نرا  
مذہب ہی اس فن کا تعانی نہیں رہتا ہے۔ حکماء اور فلاسفہ ہی اس میں شائق رہی ہیں۔ حکماء یونان میں کہ سقراط حکیم  
یونانوں یا یونانی مشاہدات کا بالخصوص قائل تھا۔ اُس نے فتوہ موت سننے کی قوت جو تقریر کی تھی۔ اُن میں اس کا اقرار  
کیا ہے۔ کہ جب اچھے لوگ قریب الموت ہوتے ہیں۔ تو وہ بت کر رہے ہیں۔ اُن میں ایسی ہی طاقت آ جاتی کہ جو واقعات آئندہ  
کی پیشگوئی کرتی ہو۔ سقراط کے عقیدہ میں روح انسانی خدا کے روح کی ایک شرکت رکھتی ہو۔ وہ کہتا ہے۔ ”خدا نے مجھ کو کام  
رہائی یا خواب یا دیگر تمام مخفیات پر اطلاع دی ہو۔ اسی طرح علامہ ارسطو کہتا ہے

مارج جب موت کے ذریعہ جسم سے علیحدہ ہوتی ہے۔ تو آئندہ واقعات پیشتر سے دیکھتی اور بتلاتی ہو۔  
یہاں کے تمام قدیمون اور نامائوں کا عالم خواب پر اعتماد اور ثوق رہا ہے۔ اور یہ فرض تغیر اُن کے تھراؤ یا نیا تو تھا۔ تاکہ ان کے

جولوگ ذیالادمان اور شستہ عقل مقیاس ہوتے ہیں۔ وہ اپنے مشاہدات خوابی پر ایک آسانی سے حکم لگا سکتے ہیں۔ اور ایک وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ ایسا ہوگا۔ اور اسکا اثر یہ ہے لیکن جنہیں شکاوت اور وہ فطنت حاصل نہیں۔ وہ گویا خواب میں ہر قسم کے مشاہدات کرتے ہیں۔ لیکن نہ تو وہ اُنکی نسبت کوئی حکم لگا سکتے ہیں۔ اور نہ ہی اُنکے مشاہدات میں کوئی جدت اور صفائی ہوتی ہے۔

پانچویں یہ بحث تھی کہ خوابوں یا مشاہدات رویائی کی صداقت کما تک قابل تنسک یا قابل تعین ہے۔ یا یوں کہئے کہ جو خوابیں ہم دیکھتے ہیں۔ یا خواب میں جو کچھ مشاہدات کرتے ہیں۔ اُن میں کما تک صداقت ہے۔

یہ کہنا کہ سارے خواب ہی سچے ہوتے ہیں۔ یا سب مشاہدات میں صداقت کی روح ہے۔ ایک سبب اور نہ ہے۔ جب بیداری کے ہی سبب مشاہدات اور قیاسات صحیح اور سچے نہیں ہوتے۔ تو خوابی مشاہدات کب سب کے سب سچے ہو سکتے ہیں۔

رویائی یا خوابی مشاہدات اور ادراکات ہی کچھ سچے ہوتے ہیں۔ اور کچھ فرضی اور لغو۔ ہر خواب یا ہر خوابی مشاہدہ کی واسطے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ سچا ہے۔ یا اُس میں صداقت کا کثیر حصہ ہے۔ اور نہ ہی یہ کہا جاسکتا ہے۔ کہ کوئی خواب ہی صحیح نہیں ہوتا۔ جولوگ اس بات پر مصر ہیں۔

بخش تعمیر کی بنیاد میں اس طرح سے پڑی ہے۔

”یہ تزکیات نفسیہ درو حانیہ

” بہ تجربات متواترہ

” بہ قیاسات غالبہ

ہم نے کہنا تھا کہ عالم خواب میں تو وہ عمل لطیف یا نفس ہوجاتا ہے۔ اسکی تائید سقراط اور ارسطو کے اقوال ہی بخوبی ہوتی ہے۔ یہ دونوں فلاسفر اس کے موجود ہیں کہ موت کی وقت روح بنوت کرتی اور حقیقی مناد کہتے ہیں۔ خواب ہی دراصل ایک قسم کی موت ہے۔ اصلی موت موت کبریٰ ہے اور یہ موت صغریٰ۔ جب موت کی وقت روح میں ایک خاص قسم کی طاقت آجاتی ہے۔ تو خواب میں ہی وہی طاقت حامل ہوتی اور مشاہدات کرتی ہے۔

مشاہدات خوابی اور اقوال ارسطو اور سقراط کی عملی طور پر تصدیق ہوتی ہے۔ اور اسنا پڑتا ہے کہ خاص حالت میں انسان مشاہدات

کہ کوئی خوابی شہادہ یا کوئی خواب ہی درست نہیں ہوتا۔ وہ غلطی پر ہیں۔ صد خوابیں عالم بیداری میں اپنا ثبوت پیش کرتی ہیں۔ اور صد رویائی شہادت اپنی صداقت اپنے ساتھ ہی لاتے ہیں۔

اگر شہادت رویائی کا ایک حربہ کھلا ہوتا۔ تو اس وقت ہزاروں شہادت کی تصدیق اور تائید ہوتی لوگ غور نہیں کرتے ورنہ ہر شخص کی زندگی میں ایسے چند خواب نکل سکتے ہیں جو بالکل سچے تھے۔ یا اُن میں صداقت کا جزو کثیر تھا۔ جب ہم خواب سچے ہوتے دیکھتے ہیں۔ اور اُن میں ایک اشریہ ہے۔ تو کیا وجہ ہے کہ اُن سے انکار یا انحراف کیا جاوے۔ صرف یہ کہ کڑا مال دینا کہ ”خواب صرف وہم و خیال ہے درست نہیں ہے۔ آخر وہم و خیال میں سے ہی گاہ گاہ صداقت نکل آتی ہے۔ عالم بیداری میں کتنے وہم و خیال کرتے ہیں۔ اور اُن میں سے کتنے معیار صداقت پر صحیح اترتے ہیں۔

قیاس و قیاس کی واسطے اسباب شرط ہیں۔ خواب میں بھی ایک قسم کے اسباب کا مجموعہ ہوتا ہے اگر اُن اسباب سے کوئی نتیجہ نکل سکتا ہے۔ تو ان سے کیوں نہیں نکل سکتا۔ یہ بحث کہ کیوں سارے خواب سچے نہیں ہوتے۔ ایک ہی بحث ہے ہم کتنے ہیں۔ کہ کیوں ہمارے سب بیداری کے خیالات صحیح نہیں اترتے۔ اور کیوں اُن سب میں صداقت نہیں ہوتی۔

ایک حکیم کا یہ قول نکاح ہے۔ کہ عالم خواب اور رویائی شہادت میں جو مقاصد حل ہوتے۔ اور جن مطالب پر روشنی پڑتی ہے۔ وہ قیاسات بیداری سے گونہ ممتاز ہوتے ہیں۔ یہ قرین قیاس ہے۔

ویکھو متنطالیسی علی یا متنطالیسی خواب و معمول جن جن واقعات پر عبور کرتا ہے وہ بیداری میں نہیں حاصل ہوتے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے۔ کہ خواب میں قوت مدد کہ بتیہ صافہ صفحہ ۲۰۷۔ اور ایسے شہادت کے نتائج ہی زائے اور انوکھے ہوتے ہیں۔ اور انکی تہ تک ہی لوگ باسانی پہنچتے ہیں۔ جو فن تعمیر و مہارت نامہ رکھتے ہیں۔ یا وہ جس کو اس شریف فن کی بنیاد وہ معمولی یا بازاری تعبیر نامے نہیں ہیں۔ جو قیاسات کا مجموعہ ہیں۔ بلکہ اس سلسلہ میں وہ معلومات داخل ہیں جو خاکسار اس فن کے اسیرین کا ہی حصہ ہیں۔ ۱۲۔

روشن اور تصرف زیادہ وسیع ہو جاتی ہے اور اس میں ایک قسم کی جدت آ جاتی ہے۔ جب خواب علی بن ابی قحیف اور یزید رہے۔ تو حقیقی خواب میں ہی اُس کے زیادہ ہونا ممکن ہے چونکہ خوابی شہادت کے سلسلوں کو دیگر تقدس باب سلسلوں کا بھی شروع ہوتا ہے جو مزاحین کا حصہ سمجھ رہے۔ اس لئے ہمیں اس راہ میں فرا احتیاط سے قدم رکھنا چاہیے۔ ایسا نہ کہ ہم اس کی بدولت دیگر بالائی تصرفات اور طاقتوں کی بھی دور ہٹ جاویں۔ اگر بقول ارسطو ہماری طرح مذکر ہے۔ تو اس میں ہمہ گیر دامن امانا صدقنا۔ ۵  
دل چو غافل شد ز حق فرمان پذیر تن شود۔ میسر دہر جا کہ خواہد اس پ خواب لودہ را

## ۱۸۔ سوسائٹی اور تنہائی

طریق عشق میں گم ہو کے پونچے منزل پر۔ نیایہ راستہ سو جا ہمیں رسائی کا جیسے ہیں سوسائٹی کی ضرورت ہے۔ ویسے ہی تنہائی کی ہی ہے۔ اگر سوسائٹی ہماری زندگی کا قیمتی زیور ہے۔ تو تنہائی ہی اُس قیمتی زیور کا ایک درخشندہ موتی ہے۔ سوسائٹی ہمیں تمدن اور زندگی کی مختلف راہوں اور منزلوں سے آشنا کرتی ہے۔ تنہائی یہ سکھاتی ہے کہ تمدن اور زندگی کی راہیں اور منزلیں کن طریقوں سے قائم اور صاف رہ سکتی ہیں۔ ہماری زندگی کے دو پہلو ہیں۔ تمدن شخصی تمدن زندگی سے سوسائٹی مراد ہے اور شخصی زندگی سے تنہائی۔

سوسائٹی ہمیں یہ سکھاتی ہے۔ جو کچھ دنیا میں ہو رہا ہے۔ یا دنیا جو کچھ کر رہی ہے۔ اس میں سے کون کون سے طریقے قابل تقلید اور قابل تمسک ہیں۔ اور کون کون سے قابل نفرت ان میں بلحاظ حسن و قبح کے امتیاز کرنے کا کیا اصول اور کیا طریقہ ہے۔ تنہائی ہمیں یہ تعلیم دیتی ہے کہ دنیا میں جو کچھ ہو رہا ہے۔ یا سوسائٹی جو کچھ کر رہی ہے۔ یا سوسائٹی نے جن جن طریقوں کو اختیار کر کیا ہے ان کی علت اور موجب کیا ہے۔ اور ان کے قیام اور ثبات کے کیا کیا وسائل ہیں۔ اور سوسائٹی کی مفصلی اور قیام کے واسطے کن کن ذرائع

کی ضرورت ہے۔

ہر ایک شخص کی زندگی یہ دونو حالتیں رکھتی ہے۔ ایک جاہل کو بھی یہ مراتب حاصل ہیں۔ اور ایک فلاسفر یا ایک عالم بھی ان سے آشنا ہے۔ صرف فرق یہ ہے۔ کہ ایک جاہل گو دونو قسم کی زندگیوں کو کام لے رہا ہے۔ لیکن یہ نہیں جانتا کہ ان میں فرق کیسا ہے۔ اور انکی جداگانہ حقیقت کیا ہے۔ خلاف اسکے ایک فلاسفر یا ایک عالم ان باتوں سے آشنا اور واقف ہوتا ہے۔

یہ دو حالتیں خود پیدا کردہ نہیں ہیں۔ بلکہ قدرت کی جانب سے ہی ہر ایک طبیعت میں مودعہ ہیں۔ کوئی طبیعت ان سے معز اور خالی نہیں ہے۔ یہ جذبات ہے۔ کہ انہیں نظر انداز کیا جاوے ہر تمدن طبیعت یا ہر سوسائٹی طبعاً اس بات کی خواہش ہے کہ کچھ وقت اس کا تنہائی میں ہی گزریں اس طرح ہر تنہائی چاہتی ہے۔ کہ کوئی وقت اس کو سوسائٹی میں بھی ملے۔

جس طرح ایک تنگم اور مقرر کبھی کبھی خاموشی پسند کرتا ہے۔ اور ایک خاموشی پسند تنگم اور تقریر کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی سوسائٹی اور تنہائی کا بھی حال ہے۔ چونکہ انسان کو مدنی الطبع بھی بنایا گیا ہے اس واسطے اس کو سوسائٹی کی بھی ضرورت ہے۔ اور چونکہ اس نے علاوہ تمدن ہونے کے اور کمالات و فضائل کو بھی حاصل کرنا ہے۔ اس واسطے تنہائی پسند ہی ہو۔ یہ دونو خاصے متضاد نہیں ہیں۔ گو انکی کیفیت جدا جدا ہے۔ لیکن ایک خاصہ دوسرے خاصے کی نفی نہیں کرتا۔ سوسائٹی تنہائی کی مانع نہیں اور تنہائی سوسائٹی کی مغل نہیں۔ جن لوگوں نے ان دونو خاصوں کو ایک دوسرے کے خلاف خیال کیا ہے۔ وہ حقیقت الامر سے بے بہرہ ہیں +

تقصاً کیا بعضوں نے تو یہاں تک ہی کہہ دیا ہے۔ کہ سوسائٹی میں تنہائی موجود ہوتی ہے۔ اور تنہائی میں سوسائٹی۔ ایک شخص سوسائٹی میں رہ کر بھی تنہائی میں ہے۔ اور تنہائی میں ہو کر سوسائٹی میں +

سوسائٹی کی زندگی یا تمدن زندگی ہی ہم وہ بائین سیکھتے ہیں جس سے ہمارے



تمدن اور سیاست میں نئی نئی باتیں پیدا ہو کر ہماری آرام کا باعث ہوتی ہیں۔ ہم اُن راہوں کو گذرتے ہیں۔ جو ہمیں اُن ضرورتوں کی طرف لے جاتی ہیں۔ جنکی ہمیں اس دُنیا میں بہکواتی ضرورت ہے۔ اور جو ہماری خوشی اور فرحت کا سچا ذریعہ ہیں۔

شخصی زندگی جو تمدنی کا دوسرا نام ہے۔ ہمیں اُن تمام باتوں اور اُن تمام اسرار سے باہر کرتی ہے۔ جن پر ہماری تمدن زندگی کے ذرائع اور وسائل کا مدار ہے۔ اور نیز اُن راہوں سے آگاہ کرتی اور بصیرت بخشی ہے۔ جو مادی زندگی کے علاوہ روحانی زندگی کی طرف لے جاتی ہیں۔ تمدن زندگی صرف ایک صیغہ کو پورا کرتی ہے۔ لیکن شخصی زندگی دونوں صیغوں جسمانی اور روحانی کو دکھاتی ہے۔ تمدن زندگی یا سوسائٹی صرف اُن باتوں اور اُن کمالات کو حاصل کر سکتی ہے۔ جو تمدن مادی اور ذرائع سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ اُن باتوں اور اُن کمالات کو حاصل نہیں کر سکتی جن کا حاصل کرتا شخصی طاقتوں پر موقوف ہے۔ یا یوں کہو کہ تمدن زندگی خود کچھ نہیں کرتی ہے۔ شخصی زندگی کے کمالات یا استعداد لال کو سوسائٹی کے زور سے طاقت بخشی اور رونق دیتی ہے۔ ایک شخصی زندگی کمالات اور فضائل حاصل کرتی ہے۔ اور ایک سوسائٹی اجتماعی تواضع اور انہیں شہرت دیتی ہے۔ دنیا میں اس وقت جب قدر کمالات اور فضائل پائے جاتے ہیں۔ اُن سب کی موجب یا علت شخصی زندگیان ہی ہیں۔ دنیا کا کوئی کمال اور کوئی عجوبہ ایسا نہیں ہے۔ جو کسی سوسائٹی نے نکالا ہو۔ یا کوئی سوسائٹی اسکی موجود ہوئی ہو۔ جو کمال یا جو عجوبہ یا جو ایجاد اور جو اختراع ہے سب شخصی زندگیوں کا ہی ساختہ اور پیدا کردہ ہے۔

فلسفہ منطق۔ سیاسیات۔ ادب۔ نظم۔ نثر وغیرہ وغیرہ علوم اور اسی طرح پر مختلف فنون شخصی طبعتوں کا ہی نتیجہ یا خد نہیں۔ نو نو گرانی۔ نو نو گرانی ٹیلیو گرانی۔ ٹیلیو گراف۔ ریل۔ شارٹ ہینڈ وغیرہ وغیرہ کسی سوسائٹی کی مجموعی طبیعت کا اثر یا نتیجہ نہیں ہیں۔ صرف شخصی طبعتوں کی ذمانت اور ذمات کے نتیجے ہیں۔ مان یہ کہیے۔ کہ جب شخصی طبعتیں مدتوں کے خوض اور غور کے بعد کامیاب ہو گئیں تو پھر سوسائٹی نے تجربہ اور مختلف شہادتوں کے زور پر ان ایجادات کو قبول کر کے رونق اور ترقی

دی اور اُن سے تمدن زندگی میں ایک قیمتی اضافہ کیا۔

ہم سوسائٹی یا تمدن زندگی کی اس خیال اور دلیل پر تعریف کرتے ہیں۔ کہ وہ شخصی زندگیوں کے کمالات یا خیالات کو رونق بخشتی۔ یا اُنکی داد دیتی ہے۔ لیکن ہم یہ کبھی نہیں کہیں گے۔ کہ تمدن زندگی کے مقابل میں شخصی زندگی یا تنہائی کوئی وقعت نہیں رکھتی۔ اور اصل تنہائی یا شخصی زندگی ہماری سوسائٹی کے کمالات اور عزت کا موجب ہو۔ اور ہماری سوسائٹی شخصی زندگیوں کی ہی احترام اور عزت پاتی ہے۔ اگر شخصی زندگیاں نہ ہوں۔ اور شخصی زندگیوں کے کمالات اور معاشی حصہ نہ لیا جاوے تو تمدن زندگی باقی ہی نہیں رہ سکتی۔ اور اگر سوسائٹی شخصی زندگیوں کی قدر و منزلت نہ کرے۔ تو کمالات کو شخصی زندگیوں کے کمالات ہونگے۔ لیکن اُن کے قبول کرنے والا اور انہیں تسلیم کرنے والا کوئی نہیں ہوگا۔ جس سے اُن کا عدم وجود برابر ہو جائیگا۔

اور اصل ایک کو دوسرے کی ضرورت ہے۔ اور ایک دوسرے کے سولے قائم نہیں رہ سکتی۔ اکثر باتیں اور اکثر ضرورتیں جکی نسبت ہم بحث کرتے ہیں۔ ہم میں موجود ہوتی ہیں چونکہ ہمیں اُنکے قواعد اور بعض مختصات سزا و اقیفیت ہوتی ہے۔ اسولے ہی سمجھتے ہیں کہ ہماری سوسائٹی یا ہمارا شخص اُن کو خالی ہے۔ جیسے ایک قوم کی تمدنی زندگی سوسائٹی کی وقعت اور سوسائٹی کی عظمت سے فوق پاتی اور عروج حاصل کرتی ہے اسبطح ایک سوسائٹی شخصی زندگی کے کمالات اور خیالات سے ممتاز ہوتی ہے۔

شخصی زندگی تنہائی کو کمالات اور مضامیل حاصل کرتی ہے اور تنہائی اُنکو امتیازی درجہ بخشتی ہے اگر یہ سوال کیا جاوے کہ تمدن زندگی اور شخصی زندگی یا سوسائٹی اور تنہائی کی کیا کیا خصوصیتیں ہیں۔ تو ہم جواب میں یوں کہیں گے۔

سوسائٹی شخصی زندگی یا تنہائی کے کمالات کو قبول کرتی اور امتیاز دیتی ہے۔ اور امتیاز سے اُن کا اعلان عام کرتی ہے۔

شخصی زندگی یا تنہائی

(الف) نیچر اور قوانین نیچر کا مطالعہ کرتی ہے۔

(ب) قوانینِ نیکہ کی تشریح کر کے اُن کو اُن قوانین کو ترتیب دیتی ہیں جو انسانی قوانین کہلاتے ہیں  
(ج) دونوں قوانین کی تطبیق سے جسمانی اور روحانی ضابطہ قائم کرتی ہے۔  
(د) جو کچھ اُسکے ارد گرد ہے۔ اُن کو تسلیج نکالتی اور اُن تسلیج کو مسلمات قائم کرتی ہے۔  
(ه) ہستی کی مختلف صورتوں کی تشریح کرتی اور اُن کو اُن امور اور اُن رموز پر روشنی  
ڈالتی ہے جو اسکی سچی فرحت اور اطمینان کا موجب ہیں۔

(و) مادی ترکیبوں کو وہ سامان اور وہ مواد پیدا کرتی ہے۔ جو سوسائٹی کے حالات اور  
ضروریات کے رافع ثابت ہوتے ہیں۔ اور دنیوی زندگی کے کفیل  
سوسائٹی کی حالت اسوقت مہذب اور درست ہوتی ہے۔ کہ جب سوسائٹی کے تمام ارکان  
اور اعضا اُن امور کے اعلان اور شہرت اور تکمیل کی جانب رجوع اور توجہ کریں جنہیں شخصی  
زندگیوں نے پیدا اور ایجاد کیا ہے۔ خواہ کسی ملک اور کسی قوم کی شخصی زندگیاں ہوں یا حالت  
میں ایسے کمالات اور خصوصیات حاصل کر سکتی ہیں۔ جب اُن طبعتوں میں تنہائی کا مادہ  
باضابطہ موجود ہو۔

دقائق اور غوامض ہم اس حالت میں حاصل کر سکتے ہیں۔ جب ہم انکی نسبت بالخصوص  
غور کریں۔ اور بالخصوص غور اسوقت تک نہیں ہو سکتی۔ جب تک کہ ہم تنہائی پسند ہوں۔ جو  
کچھ حاصل کرنا ہے۔ وہ تنہائی میں حاصل کرو۔ اور سوسائٹی میں آکر اسکا اظہار کرو۔ سوسائٹی  
اس میں سزا انتخاب کریگی۔ اور تم پھر گوشہ تنہائی میں مزید غور کیو اسطے چلے جاؤ۔ مہذب قوموں  
نے مہذب اور کمال تہذیب اور لٹرائی کو حاصل نہیں کیا ہے۔ بلکہ اُن اور اکات سے  
جو انہیں گوشہ تنہائی میں ملا ہے۔ اور جسکی تہ کو وہ اُس اصول کی پابندی کو پہنچتے ہیں  
جو تنہائی نے انہیں سکھایا ہے تعلیم پانا اور علوم و فنون کا حاصل کرنا اسوقت تک سودمند  
نہیں ہو سکتا۔ جب تک لوگ اُن مواد کی بابت گوشہ تنہائی میں جا کر مزید غور نہ کریں۔ جو بات ہیں  
جلوت اور سوسائٹی میں معمولی نظر آتی ہے۔ وہ گوشہ تنہائی اور خلوت میں غیر معمولی نکلی آتی ہے  
دنیا میں جتنی بے کمال انسان گذرے ہیں۔ اور جنکے سرزقی کا سہرا بندھا ہو۔ اُن سب کے  
کمالات اور اختراعات اور ایجادات گوشہ تنہائی کا ہی فیضان اور اثر ہیں۔ جو قومیں ترقی

نہیں کہتین۔ اور جن میں مادہ ایجاد و اختراع مقبوضہ۔ اسکی ہی وجہ ہے کہ ان میں مسلسل غور کرنے کا دستور نہیں ہے۔ اور وہ اس عمل استقرار سے خالی ہیں جسکی ضرورت ہے۔ ہر ایک طبیعت میں استقرار پایا جاتا ہے۔ ہر ایک دل و دماغ میں یہ مادہ موجود ہے۔ لیکن عموماً اسکو سوسائٹی میں برباد دیا جاتا ہے۔ جسکا نتیجہ یہ ہوتا ہے۔ کہ اخیر پر سوسائٹی بھی اسکو بدنام کرتی ہے۔ اور سوسائٹی کی نظروں میں ہی حقیر ہو جاتا ہے۔

ایک حکیم کے خیال میں تنہائی کا مرادف نظر غائر اور سوسائٹی کا مرادف بے توجہی ہے۔ اسکا قول ہے کہ جو شخص اپنے معلومات پر مسلسل غور کرنے کا عادی ہے وہ ہمیشہ سمندر کی تہ میں غولے لگانا اور اخیر پر گوہر برادیا لیتا ہے اور جو شخص اپنے معلومات پر مسلسل غور نہیں کرتا وہ اُس بد قسمت کی طرح ہے جو سمندر میں موٹی دیکھتا ہے اور اٹھ کچھ نہیں آتا۔ فقرہ۔ خموشی معنے دارو کہ در گفتن نہ سے آید یہ مطلب نہیں رکھتا کہ بولوبی نہیں اسکا مطلب یہ ہے کہ ہمیشہ اپنے معلومات اور کھنڈا پیش آمدہ پر غور کرتے رہو اور ایک لگانا غور سے اُن نتیجوں پر پہنچو جو تمہاری زندگی کی واسطے سودمند ہیں تنہائی میں غور کرنے سے انسان وہ باہمی کیفیتیں دریافت کرتا ہے جو اس سلسلہ خلقت میں پائی جاتی ہیں۔ اس اور اس دریافت سے اُن تراکیب کا بھی علم ہو جاتا ہے۔ جو اُن بستون سے وجود پذیر ہو سکتی ہیں۔ اور اُن تراکیب خاصہ کا معلوم کر لینا ہی صحیح کامیابی ہے۔ اُن تراکیب کے معلوم کر لینے سے ہی انسان موجد۔ حکیم۔ فلاسفر بن سکتا ہے۔ اور وہی انسانی کامیابی کا پہلا درجہ ہیں۔

آدیت سے گزر کر پھر انسان ایسی غور اور ایسی توجہ کی بدولت روحانیات تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور بتدریج بڑھتا جاتا ہے۔ جب تک کسی قوم میں کسی گروہ میں :-

دال (الف) سوسائٹی برہیت مجموعی شخصی زندگیوں کے کمالات اور اوراکات کی قدر اور اعلان نکو ہے۔

دب، اُگی تر بیج - تکمیل میں ساعی نہ ہو۔

(ج)، ایسے اشخاص کی عزت افزائی نہ ہو۔

(د)، ایسے اشخاص اپنی زندگیوں کا ثمرہ تنہائی میں حاصل نہ کریں اور اسکو روز افزون ترقی نہ دیں۔ اسوقت تک تعلیم، علوم و فنون کا آکسب کوئی فائدہ نہیں دیکتا۔ علم اور عمل میں فرق ہے۔ علم ایک ذخیرہ ہے اور عمل ایک لیا ضابطہ جس سے اُس ذخیرہ کو کام میں لایا جاتا ہے۔ شخصی زندگیاں تنہائی میں ایک قیمتی ذخیرہ جمع کرتی ہیں۔ اور سوسائٹی علی ضابطہ کے ذریعہ کے سے ملک اور قوم میں اُن کا واجبی اور سوقت اعلان کرتی ہے۔ یہی دو اصول ہیں جو ایک قوم کو موہذب اور نامور بناتے ہیں۔ یہی دو اصول ہیں جن سے قوموں نے عروج اور عزت پائی ہے یہی دو اصول ہیں جو ایک قوم کو بلحاظ خوبی اور نقص کے دوسری قوم سے ممتاز کرتے ہیں۔

یہی دو اصول ہیں جو دنیاوی اور روحانی زندگی کا پیش خیمہ ہیں۔ تنہائی سوسائٹی کی روح و روان ہے۔ اور سوسائٹی تنہائی کی شان۔ تنہائی کے کمالات سوسائٹی میں اعلان پا کر سوسائٹی کو مختصر اور ممتاز کرتے ہیں۔ اور سوسائٹی انہیں اتنا زیادیکر شخصی زندگیاں کو ترغیب دیتی ہے کہ اور بھی ترقی کریں اور اُن اعلیٰ مدارج تک پہنچیں۔ جو نیچر کی تہ میں مخفی ہیں۔

گو فاصلہ بہت دور ہے۔ لیکن توسن خیال عرصہ تنہائی میں بہت تیز جاتا ہے۔ چلتا اور منزل مقصود پر آخر پہنچ جاتا ہے۔ سوسائٹی میں رہ کر غور طلب امور پر تنہائی میں غور کرو۔

## ۱۹۔ عزت

دنیا میں چند اعتباری صورتیں ایسی عام اور ہر دل عزیز ہیں کہ ہر کوئی انہیں چاہتا اور ان کے واسطے تکلیف اٹھاتا ہے۔ ہر شخص کی یہ آرزو اسیہ خواہش رہتی ہے کہ انہیں حاصل کرے۔ یا اُسکی ذات میں وہ موجود ہوں۔ اسی طرح چند صورتیں یا چند اعتبارات اس قسم کے بھی ہیں۔ کہ لوگ اُن سے نفرت کرتے اور بیزار رہتے ہیں۔ عام اس سے کہ ایسی صورتیں یا ایسے اعتبارات انہیں حاصل ہوں۔ یا اُن میں نہ پائے جاتے ہوں۔ منجملہ ایسی اعتباری صورتوں کے عزت بھی ایک صورت ہے۔ ہر شخص یا ہر شخص کی یہ آرزو اور یہ خواہش رہتی ہے۔ کہ وہ :-

” ہر جماعت یا ایک خاص جماعت میں معزز شمار ہوں۔ یا اُسے لوگ صاحبِ عزت سمجھیں  
ہر سوسائٹی یا ہر جماعت میں بالخصوص یہ کہا جاتا ہے۔ کہ ظان شخص کما تنک  
یا کس قدر عزت رکھتا ہے۔ یا اُسکی عزت کیسی ہے۔ اور ہر شخص بجائے خود  
بھی یہی سمجھتا ہے۔ کہ اُس کی عزت اُس کی سوسائٹی یا اُس کی جماعت میں  
کس نمبر پر ہے۔

معاملات اور ضروریات تمدن وغیرہ کے پیش آنے پر ہمیشہ یہ سوال ہوتا ہے  
کہ ظان شخص باعتبار عزت و حرمت کے کیا درجہ رکھتا ہے۔ یا لوگ اُسے باعتبار  
عزت کیسا جانتے ہیں۔ کبھی کبھی بعرف عام ایسے لوگوں کی شہرت بھی ہو جاتی ہے  
گو اس شہرت میں مغالطہ بھی ہو۔ مگر پھر بھی ایک خاص جماعت کے حدود میں اُسے  
ایک اثر ضرور ہوتا ہے۔ عزت دار بننا اور معزز ہونا ہر ایک فرد بشر کی خواہش ہے  
اور شاید یہ خواہش کل دیگر خواہشوں سے نسبتاً ممتاز بھی ہو۔ اور انہیں تقریباً ہر

فرد بشر ممتاز بھی ہو۔ لیکن یہ بہت کم سوچا جاتا ہے۔ کہ

”عزت ہے کیا چیز۔ یا

”عزت سے مراد کیا ہے

جب ایک شخص یہ کہتا ہے۔ کہ مجھے عزت دار یا معزز بننا چاہیے۔ تو وہ یہ نہیں سوچتا۔ کہ عزت کا مفہوم یا تعریف کیا ہے۔ یا وہ کیا شے ہے۔ وہ اس بات پر اصرار کرتا ہے۔ کہ میں عزت دار ہوں۔ مجھے عزت دار ہونا چاہیے۔ عزت ایک اچھی شے ہے۔ اگر لوگوں سے یہ دریافت کیا جائے کہ:-

”تم کیون عزت دار ہو۔ تمہیں کیون عزت دار کیا جاوے۔

”تمہاری عزت و حرمت کی کیا دلیل یا کیا علامت ہے

تو ہر ایک کا جواب جُدا گناہ ہوگا۔

کوئی بوجہ دولت و مال کے اپنے تئیں معزز کہیگا۔ اور کوئی بوجہ رتبہ و درجہ کے۔ کوئی بوجہ رعب و اب کے معزز کہلایگا اور کوئی بوجہ رُخ و رُخ اور تعلقات کے۔ کوئی بوجہ عہدہ کے اور کوئی بوجہ حکومت و جبروت کے۔

ان سب جوابات سے یہ کہنا پڑیگا۔ کہ لوگوں نے باوجود اس قدر شوق و آرزوئے عزت مفہوم عزت کے سمجھنے میں یا تو غلطی کی ہے۔ اور یا دراصل ہی عزت کا کوئی جامع رافع مفہوم نہیں ہے۔

جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ فلان بڑا بے عزت ہے۔ یا فلان کی کوئی عزت نہیں۔ تو چند اعتباری صورتوں کی جہت سے ایسا کہا جاتا ہے نہ کہ ایسے اصول پر جس سے قطعاً یہ رائے قائم کرنے کی سبیل نکلتی ہو۔ جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ فلان ایک عزت دار یا ایک معزز ہے۔ تو اس وقت بھی چند اعتباری صورتیں مزعوم ہوتی ہیں۔ باعتبار ذیل عموماً عزت کا مفہوم لیا جاتا ہے۔

”عزت باعتبار حکومت

”عزت باعتبار درجہ و رتبہ

،، عزت باعتبار دولت

،، عزت باعتبار علم و فضیلت

،، عزت باعتبار شجاعت

،، عزت باعتبار رسوخ

،، عزت باعتبار سبکی و سعادت

،، عزت باعتبار ارادت

،، عزت باعتبار موجودہ حالت

،، عزت باعتبار معاشرت

،، عزت باعتبار جوہ و سخاوت

یہ عزت کی سوئی سوئی قسمیں یا صورتیں ہیں۔ سبچو قسم اور قسمیں اور صورتیں بھی ہو سکتی ہیں۔ عزت کے دو پیمانے ہیں۔

،، پیمانہ عام

،، پیمانہ خاص

عام لوگ جن مقیاس سے عزت کی تمیز اور تخصیص کرتے ہیں۔ وہ مقیاس خاص سب جداگانہ ہو۔ گو مقیاس عام میں بھی مقیاس خاص کے اجزاء ٹکرائے جاتے ہیں۔ اور مقیاس خاص میں مقیاس عام کے بعض اصول شامل ہیں۔ لیکن تاہم علما ان دونوں میں تفاوت ہے۔ عام مقیاس کے اجزاء میں عمومیت اور سطحی خیالات یا سطحی اصول کا غلبہ ہوتا ہے اور انہیں پر عام لوگ عزت کا فیصلہ کر دیتے ہیں۔ خلاف اسکے خاص مقیاس میں سطحی اصولوں کے علاوہ اندرونی یا حقیقی اصول بھی شامل ہیں۔ اور عموماً ان مورد کو کام لیا جاتا ہے۔ جو کسی نہ کسی حقیقت پر محمول ہوتے ہیں۔

جتنی عام یا عمومی قسم عزت کی اوپر لگی گئی ہیں۔ ان کے اعتبار سے لوہو ان کے اعتبار سے ہونے کے عزت کی تعریف یا حد بھی قریب قریب انہیں اعتبارات کے ہوگی مثلاً یہ کہا جاوے گا کہ ،، جو شخص حکومت رکھتا ہے وہ معزز ہے۔



- ۱۱ جو شخص دولت مند ہے وہ معزز ہے۔  
 ۱۲ جو شخص کوئی درجہ یا رتبہ رکھتا ہے وہ معزز ہے۔  
 ۱۳ جو شخص عالم اور فاضل ہے وہ معزز ہے۔  
 ۱۴ جو شخص شیخ جمع ہے وہ معزز ہے۔  
 ۱۵ جو شخص کسی سوسائٹی یا جماعت میں رسوم رکھتا ہے وہ معزز ہے۔  
 ۱۶ جو شخص سید یا مہنیک ہے۔ وہ معزز ہے۔  
 ۱۷ جس شخص کو لوگوں کی عقیدت یا ارادت ہو وہ معزز ہے۔  
 ۱۸ جسکی موجودہ حالت میں احد بخت اچھی ہو وہ معزز ہے۔  
 ۱۹ جو طرز معاشرت میں اچھا ہے۔ وہ معزز ہے۔  
 ۲۰ جو نیا ضیا و تسخیر ہے وہ معزز ہے۔  
 ۲۱ ملے ملاقیاس اور عرفی مدارج۔

حرم و اقدار کے مفہوم میں شاید یہ صورتیں یا یہ امتیازات ہی داخل اور شامل ہوں یا اور  
 انکا ہی گونہ اشرف۔ لیکن ان کو ہی جدا گانہ جدا و تعریف عزت کا مخصوص کر دیا جائے گا۔  
 کے خلاف ہے کیونکہ جب یہ صفات عارضیہ یا لازمیہ جدا یا تبدیل ہو جائیں گی۔ تو ایسا معزز  
 معزز نہ رہے گا مثلاً ایک شخص بوجہ حکومت و درجہ اور دولت کے معزز شمار ہوتا ہے۔  
 حکومت و درجہ دولت کے ہاتھ رہنے سے لڑوٹا کہنا پڑے گا۔ کہ ایسا شخص قابل عزت نہیں  
 رہا ہو۔ یا معزز نہیں ہے۔ کیونکہ جس خصوصیت کی وجہ سے ایسا شخص معزز یا محترم کہا  
 جاتا تھا۔ وہ بواعث پیش آمدہ سے لیکل ہو چکی ہو۔

### ۱ ذرات اشش طفات المشر وط

بعض اوقات عام مقیاس کی پابندی کو محض بوجہ فوق الجبرٹک لباس یا سواری

لے عام مقیاس صرف عام لوگوں کو ہی مختص نہیں ہوتا۔ یعنی عوام الناس ہی اس سے کام نہیں لیتے۔ بلکہ خاص ہی  
 اسے عمل میں لاتے ہیں صرف فرق یہ ہوتا ہے۔ کہ عوام الناس عموماً عام قاعدوں سے نتیجہ نکالتے ہیں اور خاص  
 عام قاعدوں کے ساتھ خاص قاصدے ہی شامل رکھتے ہیں۔ - ۱۲ -

اور مکان کے ایک شخص معزنا محترم سمجھا جاتا ہے۔ حالانکہ باعتبار خصائص ادا و صاف یا اعمال کے وہ محترم یا معزز نہیں ہوتا۔ اگر ایسے عارضی اوصاف یا اعمال سے احترام ادا قرام کا درجہ مستقل طور پر مل سکتا ہو تو ان کے ازالہ سے اعزاز و احترام میں کوئی فرق نہیں آنا چاہئے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص محض بوجہ دولت مند یا امیر ہونے کے ہی معزنا محترم ہے۔ تو ضروری ہے کہ ان کا اس کی حالت میں اُسے عزت دار نہ کہا جاوے۔

اگر کوئی شخص بوجہ اپنے ذاتی رسوم کے عزت دار کہا جاتا ہے۔ تو عدم رسوم کی حالت میں ضرور ہے کہ وہ میضرت ہو۔ اگر کوئی ششیخ محض شجاعت کی وجہ سے محترم ہے۔ تو کسی بزدلی کی وقت ضرور اسے میضرت سمجھا جاوے گا۔

قاعدہ تو یہ چاہتا تھا۔ کہ ایسے اسباب کے ازالہ سے عزت ادا و احترام کے امتیاز میں کوئی فرق نہ آتا ادا و وجود ایسے اسباب کے ہونے کے ہی ایسے لوگ محترم اور معزنا ہی شمار ہوتے۔

کوئی ایسی اعتباری صورت لیلو۔ اگر اُس کے اعتبار سے کوئی شخص یا فرد بشر محترم یا معزز سمجھا گیا ہے تو اُس کے ازالہ کو اس کی نسبت یہ خیال ضرور ہی بدل دیا جاوے گا۔ ان اعتباری صورتوں میں عزت و احترام کی یہی مثال ہوگی۔ جیسے ایک سوار اور ایک پیدل کی سواری کی حالت میں سوار کہا جاوے گا۔ اور پیدل ہونے کی صورت میں پیدل ادا و بصورت ان تمام ایسے اعتبارات کے عزت کی کوئی جامع تعریف نہیں ہو سکیگی۔ یا یہ کہ عزت کی تعریف ہمیشہ شرط ہوگی۔

قبل اسکے کہ ہم ایک جامع اصول کی پابندی کی عزت کی تعریف کریں۔ یہ

دکھانا چاہتے ہیں۔ کہ آیا :-

یا عزت بجائے خود کوئی مستقل حالت ہے۔

یا غیر مستقل اور زوال پذیر۔

کوئی شخص بذاتہ خود کیسا ہی معزز اور محترم کیون نہ ہو۔ یا کیسا ہی رذیل اور دون ہمت۔ سوائے مقیاس عام کے ہم اُسے محترم یا رذیل نہیں کہہ سکتے مقیاس

عام سے بیشک ایک شخص رذیل یا عزت مند کہا جاسکتا ہے۔ لیکن بمقیاس خاصہ سوئے  
رائے ہمیشہ درست نہیں اترتی۔ بمقیاس عام سے جنہیں ہم عزت مند خیال کرتے  
ہیں۔ بمقیاس خاصہ سے وہ بے عزت ثابت ہوتے ہیں۔ یا انکی عزت و حرمت میں  
شک پڑ جاتا ہے۔ کبھی جنہیں ہم معزز اور رذیل سمجھتے ہیں۔ تحقیقات سے وہ شریف  
اور عزت مند نکل آتے ہیں۔

بعض حکیموں نے یہ ظاہر کیا ہے۔ کہ:-

،، عزت ایک مستقل حالت ہے۔

اور بعض حکیموں کی خلاف اسکے یہ رائے ہے۔ کہ عزت کوئی مستقل حالت  
نہیں ہے۔ اسکا قیام اور اس کا وجود بعض خاص اسباب سے وابستہ ہے۔ جب تک  
کہ وہ قائم رہتے ہیں۔ وہ ہی قائم رہتی ہے۔ جب اُن میں ضعف آ جاتا ہے اس میں  
بھی ضعف آ جاتا ہے۔ جو لوگ عزت کو ایک مستقل حالت سمجھتے ہیں۔ انکی یہ رائے ہے۔  
کہ اگرچہ کسی فرد کی نسبت اعزاز کا خیال نہ کیا جاوے۔ اور وہ اُسے حاصل نہو۔ لیکن  
وہ بجائے خود ایک مستقل حالت ہے۔ اُس میں کوئی تغیر نہیں آسکتا۔ اگر دنیا میں کوئی  
فرد بشر ہی محترم یا معزز نہ ہو۔ تب بھی بجائے خود عزت باعتبار اپنے مفہوم کے  
ثابت اور قائم ہوگی۔ دولت بڑا کسی کے قبضہ میں ہو۔ اور خواہ نہ ہو بجائے خود دولت  
کے مفہوم سے باہر نہیں جاسکتی۔

۱۔ شرافت۔ عزت۔ وقار کے مفہوم میں باریک فرق ہو۔ ممکن کہ ایک شخص یا ایک فرد بشر فاخر اور شریف ہو لیکن ہنر مند نہ ہو۔ اور  
ممكن کہ ایک شخص ہنر مند ہو لیکن شریف اور معزز نہ ہو۔ شرافت اور عزت کا اکثر حصہ اپنا اختیار علی اور طرہ ہی۔ وقار کا اکثر حصہ دوسروں  
کو اختیار میں ہونا ہو۔ ایک شخص اگرچہ بلحاظ حقیقی معنوں کو شریف اور معزز نہ ہو۔ لیکن دوسروں کی نگاہوں میں اس کا موقع ہونا اپنا اختیار  
علانیہ ہو۔ وقار کا یہ اسطر شرافت اور عزت و حرمت کی شرط نہیں لگائی جاسکتی جب کبھی کسی کی نسبت یہ کہا جاتا ہو کہ وہ ایک صاحب وقار  
توانا ہمیشہ مفہوم نہیں لیا جاسکتا۔ کہ وہ شریف اور معزز نہ ہو۔ لیکن کسی شریف اور معزز کی نسبت ہمیشہ نہیں کہا جاسکتا۔  
کہ وہ صاحب وقار ہو۔ وقار کے مفہوم عزت اور اتمام کے نہیں ہیں۔ بلکہ اس کو ایک ایسا اعتبار اور خصوصیت مراد ہے۔ جو دوسرے  
لوگوں کی نظر میں ایک خاص شخص کو حاصل ہوتا ہے۔ عام اس سے کہ ایسے وقار سے اسباب بجا کر خود معزز ہوں۔ یا غیر  
محمود معقول ہوں۔ یا غیر معقول۔ ایک ظالم ہی معزز ہو سکتا ہے۔ اور ایک فاسق و ناجوہی۔ حالانکہ ظالم۔ فاسق و ناجوہ  
در اصل عزت و شرافت کے دایرہ سے کسی قدر بیگانہ اور دور رہتے ہیں۔ -۱۲-

جو حکیم عزت سے کوئی مستقل حالت مراد نہیں لیتے۔ اُن کا منشا یہ ہے۔ کہ عزت کا امتیاز ہمیشہ چند اسباب کے تابع ہوتا ہے۔ ایسے اسباب کی وجہ سے ایسی شخص کو معزز کہا جاتا ہے جس کی ذات میں وہ پائے جاتے ہیں۔ اور بصورت ایسی اسباب ہونے کے اسکے خلاف قیاس کرتے ہیں۔ اُس پر دلیل وہ یہ لاتے ہیں۔ کہ جب کوئی شخص معزز یا محترم بننا چاہتا ہے۔ تو سب سے اول ایسے اسباب کی ہی تلاش اور جستجو میں مصروف ہوتا ہے۔ اگر ایسے چند اسباب پر مدار نہ ہو۔ تو کیوں خدایان عزت ان کی تلاش میں استعداد رکھیں اور صعوبتیں اٹھائیں۔

پیدا ہونیکے ساتھ ہی ماں باپ کی صدق دل سے یہ دعا ہوتی ہے۔ کہ یا اللہ یہ لڑکا یہ لڑکی دنیا میں عزت احترام سے بسر کرے پہلے پھو لے۔ باقیال با احترام ہو اپنی سوسائٹی اپنی قوم میں عزت پائے۔

اگر عزت عملی حالت پاکہی کیفیت نہ ہو۔ تو ایسی دعاؤں سے کیا حاصل۔ جنسی شرافت تو پہلے سے ہی حاصل ہوتی ہے۔

۱۵ اقبال اور عزت میں بعض کے نزدیک فرق ہے۔ بعض کی تحقیقات میں اقبال اور عزت مترادف الفاظ یا ایک ہی حالت میں لیکن یہ کہنا ہی بڑبکا۔ کہ دونوں میں تفاوت ہے۔ اقبال کچھ اور عزت کوئی اور حالت۔ ممکن ہے۔ ایک فرد بشر خودی قیمت سے باقیال ہو لیکن فرد نہیں۔ کہ اس کی سابقہ وہ صاحب عزت ہی ہو۔ ممکن ہو کہ ایک شخص صانعوت ہو۔ لیکن صاحب اقبال نہ ہو اقبال دراصل یا درسی اور فتوحات متواترہ یا کامیابی عامہ کا نام ہے۔

اگر یہ نہ ہو تو اقبال ہونا ہی نہیں۔ لیکن یہ حالتیں عزت کو لزومات سے نہیں ہیں۔ باوجود طرح طرح کی نا کامیابیوں یا یوں ہزیمتوں کو بھی ایک شخص دنیا کی تعداد گناہوں اور صراف نظروں میں محترم اور واجب تعظیم ہوتا ہے۔ بلکہ بعض اوقات ایسا کامیابی ایسی ہزیمتیں شمع عزت کی دو بالا روشنی کا باعث ہوتی ہیں۔ لوگ عجب یہ کہہ کر نہیں۔ اگر سب کچھ ہوا ہوا لیکن خدا عزت رکھے کیا عزت رہائی اس کو ثابت ہوتا ہے کہ عزت نہ تو ہزیمتوں کو جاتی ہے۔ اور نہ فتوحات کو جاتی ہے عزت کا باقی رہنا اور دور ہونا اور ہی اسباب اور وجوہ کو وابستہ ہی ان اقبال کی نسبت فرد ہزیمتیں اور فتوحات موثر باقی جاتی ہیں۔ اور واقعات اوس پر شاہد ہیں کہ اقبال اُن کی منشا اثر اور آؤں ہوتا ہے۔ ۱۲۔

گو انسان اشرف المخلوق سمجھا جاتا ہے۔ لیکن باوجود اسکے ہی ہوش سنبھالنے کیساتھ ہی ہر انسان کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ وہ سوسائٹی یعنی قوم میں بڑا آدمی اور معزز شمار ہو۔ اور ایسا احترام ایسا رتبہ حاصل ہو۔ جسکی وجہ سے اس کی عزت ہو۔ یہ خواہش اور یہ اُردو ظاہر کرتی ہے کہ جیسی شرافت میں عزت داخل نہیں ہے۔ یا یہ کہ وہ اس سے علاوہ ہے۔ یہ درست ہے کہ انسان بمقابلہ دیگر مخلوق کے اشرف اور معزز ہے۔ لیکن یہ حالت چھوڑ کر انسان بذاتہ بھی احترام اور عزت کا خزانہ اور جویان رہتا ہے۔ چونکہ عام طور پر عزت کا مفہوم ایک عمل یا ایک طرز معاشرت ہی ہوتا ہے۔ اسواسطے ہمیشہ یہ خیال کیا جاتا ہے۔ کہ عزت حاصل کرنے سے ہی حاصل ہوتی ہے۔ اور ترک کرنے سے ترک کر دیا جاسکتی ہے۔

لوگ ہمیشہ کہا کرتے ہیں۔ میاں اپنی عزت کا خیال کرو۔ ایسا نہ ہو کہ عزت جاتی رہے۔ یا عزت پر حرف آئے۔ ایسے تمام خیالات سے ظاہری۔ کہ عزت کا مفہوم اعمال اور ترک اعمال سے وابستہ ہے۔ لوگ سالہا سال محنت۔ ریاضت۔ و صرف کرتے ہیں۔ تب کہیں جا کر معزز بنتے اور نام پاتے ہیں۔

سالہا سختی ایام کشیدم جو عقیق + تا عزیزان جہان صاحب نامم گردند  
جیسے ایک پیل درخت یا ایک پودا لگانے سے نکلتا ہے۔ ایسی ہی عزت ہی بعض اعمال سے حاصل ہوتی ہے اور بعض اعمال یا ترک بعض اعمال سے ناپاکی ہو جاتی ہے۔ کوئی تنقض پرٹ

سلہ بڑا آدمی ہو اور عزت دار ہو ذہنی فرق ہو۔ گو کہ یہی کئی دہان کا مفہوم ایک ہی سمجھا جاتا ہے لیکن ان میں کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہوتا ہے۔ لازم نہیں کہ ایک بڑا آدمی معزز اور محترم ہی ہو کیونکہ بہت سی بڑی آدمی معزز نہیں شمار ہوتے ایسی ہی یہی لازم نہیں کہ کوئی معزز بڑا آدمی ہی ہو کیونکہ لوگ دنیا میں باوجود محترم اور معزز شمار ہونے کے بھی بڑی آدمی نہیں ہوتے اس تہل کی بعض لوگ اس نتیجہ پہنچے ہیں کہ دولت مندی اور رتبہ عزت کا موجب یا عزت کا باعث نہیں یا یہ کہ حصول دولت یا رتبہ و انسان عزت دار نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر یہی اصول درست ہو تو لازمی ہو کہ ہر دولت مند عزت دار ہو اور مفلس بے عزت کا لاکھ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ بہت سی لوگ باوجود دولت مند ہونیکے بھی بے عزت شمار ہوتے ہیں اور اکثر لوگ افسس کی حالت میں ہی معزز سمجھے جاتے ہیں۔ ان اعتباری صورتوں کے سوا کئے ضرور کوئی اور صورت ایسی ہے جو خالص عزت اور احترام کا حقیقی موجب ہے۔ ۱۲۔

سچی عزت لیکن نہیں پیدا ہوتا۔ اور دماغ کے پیٹ میں اور کسی بنیاد پڑتی ہے۔ سوائے اسکے کہ کسی شخص کی نسبت یہ کہا جاوے کہ وہ باعتبار نسل کے بعض پر ایک برتری اور فوقیت رکھتا ہے۔

ان تمام اعتبارات یا اس تمام بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ  
 «عزت خلقی سوائے شرف طبع اور شرف نسل کے اور کچھ نہیں۔  
 «عزت کے اکثر اقسام اعتباری ہیں۔  
 «عزت بعض اعتبارات سے بنی اور بعض سے بگڑتی ہے۔  
 «عزت کوئی مستقل ورثہ نہیں۔

«عزت صرف ان چند اعتبارات کا نام ہے جو ایک فرد بشر کی نسبت اور اہلائے جنس کے دلوں میں اسکے بعض اعمال یا اعتبارات ذاتی اور کسی کی وجہ سے پیدا ہو جاتے ہیں۔  
 «عزت وہ تلخ یا وہ گلاہ ہے جو دوسروں کی جانب سے بعض اعتبارات کی وجہ سے بعض افراد بشر کے سروں پر رکھی جاتی ہے۔  
 «عزت وہ نسبت ہے جو بعض افراد بعض افراد کو دیتے ہیں برائے ان شریحات کے ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ عزت کی تین قسمیں ہیں۔  
 «عزت عینی۔

۱۔ شرف نسل سو خواہ محض شرف نسل ملو اور خواہ شرف قومی دونوں کا مفہوم قریباً ایک ہی ہے یہ بھی ایک لمبی بحث ہے بعض کے خیال میں شرف نسل یا شرف قوم کچھ حقیقت نہیں کہتا۔ اور بعض کے خیال میں حقیقتہً دارد۔ یہ بحث اس وقت زیادہ صاف ہو جاتی ہے۔ جب ان اسباب پر عین نظر کی جاوے جو کوئی قوم بنی اور موجب شرف افراد قومی ہوتی ہے۔ ہر قوم باعتبار اپنی اعمال۔ افعال۔ خیالات طرز معاشرت کے تیز کی جاتی ہے۔ یہ تمام اسباب یا ذرائع ایک قوم کے شرف اور استیاء کے باعث عملی ہیں یا نہیں پیدا ہوتے۔ لیکن ایک عرصہ اور مطلق عمل کے بعد جو افراد اس مرکز پر آتے جاتے ہیں۔ وہ ایک خاص افراد کو سلسلہ میں منسلک ہوتی جاتی ہیں۔ رفتہ رفتہ انہیں ایک خاص سلسلہ میں شریک یا کارکن اور ان افراد میں داخل کیا جاتا کہ ان کا نام ہو کہ ایسے لوگ یا ایسے افراد ایک ایچ یا شریف نسل میں ہیں اور ان میں ایک نسلی جو ہر مودتہ ہو۔ جو انہیں نسلی عزت کا شرف بخشتا ہے۔ تمام قومیں اور تمام قوموں کے شریف افراد اسی قاعدہ سے

”عزت حقیقی

”عزت نسلی

عزت عربی تو وہ عزت ہے جسکی بنیاد زیادہ تر اُن اعتبارات مثل - دولت - رتبہ - درجہ وغیرہ پر ہے۔ جو قومیت یا اعتباری ہیں +

اس شعبہ عزت کی اگر تعریف کیجاوے۔ تو ان الفاظ میں ہو سکتی ہے۔

”جب کوئی شخص باعتبار خاصہ تبدیل پذیر اپنے دیگر انسان کے جنس سے نسبتاً ممتاز ہو۔ تو کہا جاوے گا۔ کہ وہ ایک عزت مند یا عزت دار ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲۲۔ اسی سلسلہ میں مسئلہ ہیں اور پھر یہ تعینت اس قاعدہ کے حکیمانہ برائے عالم کی جاتی ہو۔ کہ احیاء اور صحیح الحالت ہم ہمیشہ اچھا نتیجہ پیدا کرتا ہے۔ یا اگر صحیح المزاج تخم سے ہمیشہ اچھی پیداوار ہوتی ہو۔ اور اُس حالت میں اچھی پیداوار خراب اور ناقص پیداوار اور ممتاز اور اعلیٰ لہجہ جاتی ہو۔ جو قومیں یا جو قومی افراد عموماً ہر ایک قوم میں نمایاں جاوے گا باعتبار کلاس متغیر نامتناہی سمجھے جاتے ہیں۔ انکو علت ہی ہے کہ ایک عرصہ سے صحیح پیمانہ پر باعتبار تولید پرورش چلو آتے ہیں باغوں میں اگرچہ ب درخت ایک ہی آب و گل پر پرورش اور نشوونما پاتے ہیں۔ مگر اُن میں ہر ہی بعض درخت باعتبار اُنچہ اور لذیذ پھلوں کے دوسروں کو نسبتاً ممتاز ہوتے ہیں۔ انگور۔ آم۔ نارنجی کیسیاتہہ کیکیریں مثلاً نہیں کر سکتے بیشک وہ بھی اس باد و خاک کو پرورش یافتہ ہیں مگر اُنکی پہلی ایک کو دوسری کو تمیز کرتے ہیں۔ سب انسان ایک ہی طریق سے پیدا ہوتے اور ایک ہی کاریگر کی صفت کا منور نہیں۔ مگر ہر ہی اُن میں باعتبار افعال و اعمال میں فرق پایا جاتا ہو۔ اعمال اور افعال ایک کو دوسری کو تمیز کرتے ہیں۔ بمصدق

”درخت ہمیشہ اچھے پھلوں کو اور انسان اچھے افعال کو پہچانا جاتا ہے“

نسلی شرف اعمال اور افعال سلسل کے اعتبار کہ طبیعت ثانی ہو گیا ہو۔ اور اُسکی داخل فی طبیعت مانا گیا ہو تخم میں ایک خاص خاصیت اور اثر ہوتا ہو اور وہ اثر یا خاصیت تبدیل ہو نہ و نما یا تا ہو۔ اگر تخم آم میں یہ خاصیت اور تخم خنظل میں ایک خاصہ ہو۔ تو کوئی وجہ نہیں کہ انسان کے تخم میں کوئی خاصہ یا اثر نہ ہو۔ اخلاق۔ افعال۔ اعمال۔ جذبات کا بیشک اثر سلسلہ ہمارے اُن میں ایک نقلاتی کشش ہی مگر تاثر تخم کی ہی انکار نہیں کیا جاسکتا۔

یہاں لیا جا چکا کہ بعض اعمال انقلابات سے ہمیشہ انسانی مواد میں تغیر ہوتا رہتا ہو۔ اور ایک نقص یا صواب کی صورت میں قبول کرتا ہو۔ لیکن ایک درخت کے پیوہ کی طرح اسکی (نسل) کا بقدر مدت چاہیے۔

ایسی عزت ہمیشہ اعتبارات کے تابع ہوتی ہے۔ اس میں حقیقت کیساتھ وضعت ہی پائی جاتی ہے۔ اس سے ہمیشہ صحیح نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا۔ اور نہ کہا جاسکتا ہے۔ کہ ایسے اعتبارات کتنا صحیح بہانہ پر تسلیم کئے گئے ہیں۔ یا ان میں کوئی فرض یا فریب دہیہ خیال یا کشش شامل نہیں ہے۔ مثلاً ایک دولت مند اور صاحب تہذیب ملک باعتبار اپنی دولت اور رتبہ کے صاحب عزت ہے۔ لیکن جب یہ ثابت ظاہر ہو کہ ایسا رتبہ یا ایسی دولت اپنی اندر کوئی برائی اور گندگی ہی رکھتا ہے۔ تو لوگوں کے خیال اور پیمانہ عزت میں ضرور فرق آجا دیگا۔ عربی عربین قائم بذاتہ نہیں ہوتیں۔ بلکہ قائم باعتبار موقعہ مختلفہ بلٹیک ایسی عربین عربین ہیں۔ لیکن چونکہ وہ چند اعتبارات کی وجہ سے تبدیل پذیر ہیں۔ اس واسطے انہیں عربی عربوں سے موسوم کیا جا دیگا۔ اور باوجود اسکے ہی وہ عربین قابل خطاب ہونگی۔ لازمی ہے۔ کہ لوگ انہیں حاصل کریں۔ اور انکے دلدادہ ہوں۔ کیونکہ دنیا کے اکثر کاروبار کا انہیں پرہیز ہے۔ جہاں اور اعتبارات سے کام لیا جاتا ہے۔ ایسے اعزاز میں اعتبارات پر ہی انحصار کرنا لازمی ہے۔ عربی اعتبارات کا جنہیں قوم یا سوسائٹی میں عزت دی جاتی ہے۔ قائم رکھنا اور ان میں وسعت کا ہوتے جانا سوسائٹی یا قوم کی ترقی یا وسعت کا موجب ہے۔ جس قوم اور جس سوسائٹی میں ایسے اعتبارات کی حفاظت کی جاتی ہے۔ وہی قوم یا وہی سوسائٹی نامور اور محترم شمار ہوتی ہے۔

حقیقی عزت۔ اس شعبہ عزت سے وہ عزت یا وہ مقیاس احترام مراد ہے۔ جس میں ان چند اعتباری صورتوں کی ایسی یا استقدرت نہیں ہوتی جو عربی عزت کا حصہ ہیں اس شعبہ میں ہمیشہ ان مواد اور ان اعتبارات پر انحصار ہوتا ہے۔ جو باعتبار اخلاق۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲۴۔ دو دہتے باید کہ کبری خرو زہ شود۔

قومی شرافت و فخر قائم ہوتی ہے۔ یہ کوئی مذہب نہیں کہ قوم کے چلنے سے ترقی کر کے اوپر نہ آئیں۔ لیکن یہ نقص ہے۔ کہ جو جیسے اوپر آچکے ہیں۔ انہیں خواہ مخواہ بچھڑیوں میں لایا جاوے۔ اگر تو میاں تیار ہی اصول پر ہی کہ تو قیاساً ایک دوسری بہتر سی یا فوقیت رکھتے ہیں۔ تو یہ ایک فریب دہیہ اصول ہوگا۔ اور اگر اس اعتبار سے کہ اعمالی یا انفعالی امتیازات سے تیز یا نسبت ہے۔ تو یہ ایک صحیح نتیجہ ہے۔ اخلاقی فلسفہ کے اعتبار سے یہ ایک دلچسپ ہے۔ مگر طویل اور پیچیدہ اس بحث میں اس پر اکتفا کرتے ہیں۔ ۱۲۔



تہذیب۔ متانت۔ طبیعت لازمی اور لادبی ہوتے ہیں۔ ظاہری امور اور ظاہری صورت پر بہت کم دبا ہوتا ہے۔ حقیقت دیکھی جاتی اور حقیقت ہی پرکھی جاتی ہے۔ عزت حقیقی کی تعریف ان الفاظ میں ہو سکتی ہے۔

،، جب کوئی شخص باوصاف اخلاقیہ۔ لازمیہ متصف ہوتا ہے۔ تو کہا جاوے گا کہ وہ ایک عزت دار یا عزت مند ہے۔ ایسی عزت ہمیشہ اُن اوصاف اور اُن اعتبارات سے وابستہ ہوتی ہے۔ جو تقریباً ہر انسان کے لئے لازمی العمل ہیں۔ اور جو اس کی سرشت صافی کا نتیجہ یا خاصہ ہیں۔

عربی عزت اور حقیقی عزت کے اعتبارات میں فرق یہ ہے کہ عربی عزت کے اعتبارات کے ہونے ہونے سے ہی بہت بعوض اخلاط یا قریب دیہہ صورت کے ایک شخص محترم یا مغز کہا جاسکتا ہے۔ لیکن حقیقی عزت میں جب تک اُس کے لازمی اسباب نہ ہوں۔ اُس کا وجود مانا ہی نہیں جاسکتا۔ دوسرا یہ کہ عربی عزت کے اعتبارات کے ساتھ تبدیل بطریق لازمی لگی ہوئی ہے۔ لیکن حقیقی عزت میں تبدیل کا وجود اس قدر ممکن الوجود نہیں ہے۔ اور یہ ہے کہ اگر عربی عزت کی صورتیں فی الواقع حقیقی عزت کے اعتبارات ہوں۔ تو ایسے شخص کی نسبت عزت دار ہونیکا اطلاق ہی خلاف حقیقت ہوگا۔

حقیقی عزت کی واسطے عربی عزت کے اسباب یا اعتبارات کا حاصل یا موجود ہونا لازمی نہیں۔ لیکن عربی عزت کی واسطے حقیقی اعتبارات کا ہونا لازمی اور ضروری ہے۔ جو لوگ اخلاق کے اچھے۔ طبیعت کے پاکیزہ خیالات کے شستہ ہیں اُن کی واسطے

لے مرثت کی نسبت ہمیشہ کی یہ سوال چلا آیا ہے۔

”کیا ہم طبعا صاف اور متراسن الرذائل ہیں۔“

”اے آہم من احد الطیب متراسن الرذائل اور من احد الجہت متراسن المعایب ہیں۔“

”اے آہم طبعا طوٹ من الرذائل ہیں۔“

یہ ایک ایسی عمدہ بحث ہو۔ اس کی ضمن میں نگاہ کی بحث اور پیچیدگی ہوتی ہے۔ اور اگر مذہب پر نظر کیا ہو تو کوئی اور ہی اور جس طرح نظر آتی ہے یہاں ہم اس بحث کو طرح دیتے ہیں۔ ۱۲۔



## ۲۔ خمسہ متناسبہ

کائنات موجودہ میں صرف اربعہ یا اربعین عناصر یا اربعہ متناسبہ ہی نہیں پا کر جاتے۔  
 ہر شے جدا گانہ شاہد ہو کہ اس میں مختلف اقسام کے عناصر اور اربعہ متناسبہ کس کس مقدار میں  
 پائے جاتے ہیں۔ پورانی تحقیقات میں ہوا، مٹی، آگ، پانی۔ اربعہ عناصر اور علت مادی۔  
 صورتی فاعلی۔ خانی اربعہ متناسبہ کے نام سے موسوم ہیں۔ نئی تحقیقات میں اربعہ عناصر کی  
 ہستی کے بجائے بیوں عناصر کی ہستی تسلیم کی جاتی اور کرائی جاتی ہے۔ چاہے یہ زیادہ  
 انہیں اربعہ عناصر کی ذریات میں سے ہوں۔ اور چاہے ان کے سوا کئے۔ لیکن اُس کے  
 ماننے میں علمی اعتبارات ہو کوئی بھی احتمال لازم نہیں آتا کہ اور بھی عناصر یا متناسبات  
 ہو سکتے ہیں۔ جیسے جسمانی اطباء اور حکماء کی تحقیقات میں عناصر اور اربعہ متناسبہ کی کیفیت  
 قابل بحث چلی آتی ہے ایسے ہی ذہنی حکماء کے نزدیک ذہنی عناصر اور امور متناسبہ  
 کی بحث بھی دلچسپی کو خالی نہیں۔ ماہرین فلسفہ یا لوجی (۴)

اور محققین سائنس کو لوجی (۵)  
 نے بعض مواضع میں عناصر ذہنی کی  
 تحقیقات اور بیان میں طب جسمانی کو بھی کام لیا ہے۔ لیکن اُس کو یہ نتیجہ نہیں نکالا  
 جاسکتا کہ ان عناصر کا تعلق بمقابلہ ذہنیات کے جسمانیات سے زیادہ ہے۔ طبع  
 ہمیشہ اُن مواد کو بحث کرتا ہے جو جسمانیات سے متعلق ہیں۔ اور جہاں کہیں طبی بحث  
 ذہنیات سے ٹکرتی ہے۔ وہ محض اُس رشتہ کے سبب ہے جو جسمانیات اور ذہنیات

میان میں ہے۔ اور بعض کو خیال یہاں دو ذہنی کوئی نسبت نہیں ہو۔  
 اور ایک تیسرے ذہنی راہ کو ہے کہ دونوں الفاظ تراویں ہیں۔ انہیں نبات کو تعبیر کریں۔ اور ذہنی کو حیاتیات کو تعبیر کرتی ہو۔  
 جو لوگ تیسرے ذہنی راہ کو ہیں۔ ان کو خیال میں نبات اور حیاتیات میں تباہی ظاہر اور پختہ ہو۔ جو حالت جسمانیات و تباہی کو وہ سمجھ  
 سکے اور کچھ نہیں۔ کہ رو حیاتیات سے ہی ہے۔ ۱۱۔

میں مربوط اور موجود ہے۔

ہم مان لیتے ہیں کہ ہماری ہستی اربعہ عناصر کے تحت ہے۔ یا اسمیں اربعہ عناصر موجود ہیں۔ یا یہ کہ بجائے ان اربعوں کے چالیس اور عناصر ہی پائے جاتے ہیں لیکن اس سے بہت پیچیدہ نہیں نکل سکتا ہے۔ کہ ذہنی عناصر یا تناسبات کا وجود نہیں ہے یا نہیں ہونا چاہیے حواس ظاہری کے مقابلہ میں جیسے حواس باطنی کا وجود مانا جاتا ہے۔ ایسے ہی عناصر اور تناسبات باطنی کا وجود بھی قابل تسلیم ہے۔ کسی حالت میں یہ قطع طور پر یہی نہیں کہا جاسکتا کہ عناصر باطنی اور کفہ راو کس تعداد میں تسلیم کئے جاسکتے ہیں جب تک استقرائی بحث باقی ہے۔ تب تک کوئی انحصار انسانی تحقیقات پر نہیں کیا جاسکتا۔ ممکن ہے کہ ایک ہی حالت کے مختلف نام ہوں جیسے کہ بعض حکیموں کا عقیدہ ہی ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ ہر حالت بجائے خود جدا گانہ یا متفرع ہو۔ یا یہ کہ حواس باطنی کے مختلف آثار اور جذبات ہی مختلف کیفیتیں یا حالتیں رکھتے ہوں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲۸۔ اس بحث میں دو لفظ استعمال کئے جاتے ہیں۔

«لفظ ذہن»۔

«لفظ روح»۔

یہ دونوں الفاظ غیریادی طاقتوں کی تشریح یا مفہوم نہیں یعنی نفس نہیں اور روح فی نفسہ متحد المفہوم ہوں یا متضاد المفہوم عالم مادی کی ضد ہیں۔ فرق امتیازی نفس نہیں اور روح اور اجسام مادیہ کے درمیان یہ ہے کہ نفس نہیں یا روح کا کوئی تعلق العباد ثلاثہ سے نہیں ہے۔ اور اجسام مادیہ الیہ ثلاثہ سے متعلق ہیں۔ حکما کا ان دونوں مقول میں ہی اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک صرف وجود مادی ہے۔ وجود نفس نہیں کوئی شے نہیں ہے۔

کوالیف باطنی کا اگر ایک محض کوالیف جسمانی کے نزدیک یا اعتبار پر ہو دوسرا گروہ وجود مادی اور وجود نفس نہیں دونوں کا قائل ہے۔ اس فرق کے نزدیک ان دونوں حقیقت ادہ اور حقیقت نفس نہیں میں میں فرق ہی مابین کہ ادہ اور نفس نہیں ضدیں ہیں۔ اور ان دونوں میں کلاسیک تمسک کی کیفیت پائی جاتی ہے۔ اور باوجود ان اعتراضات کے یہی اس فرق کے نزدیک نفس نہیں مادہ پر مشروط نہیں اور اسکی وجہ انواع و اقسام کے آثار اور میں پیدا ہوتے ہیں۔

جب نفس نہیں غیریادی قرار دیا جاتا ہے۔ تو اس پر تعریف روح کی ہی صادق آتی ہے کیونکہ روح ہی غیر مادی ہے





جس نے ایک قدرتی پُرنہ سے دوسرے پُرنہ کا کام لیا ہو۔ یہ جدا بات ہے کہ ایک پُرنہ کی طاقت سے دوسرے پُرنہ کا کام لیا گیا ہو۔ جیسی آگ اور پانی۔ یا بجلی سے کام لینا۔ جب تک انسان کسی مفہوم یا کسی شے یا کسی وجود کا اچھی طرح سے مطالعہ نہیں کر لیتا۔ تب تک اسکے مقابلہ میں ہر شے یا ہر وجود اور ہر مفہوم ایک خفا اور حجاب کہتا ہے۔ پہلے انسان جب کسی وجود یا کسے شے یا کسی کیفیت کا مشاہدہ یعنی یا احساس سمی کرتا ہے۔ رشتہ دیکھ کر اس کے ملاحظہ یا احساس میں پہلے نہ آیا ہو۔) تو اسکے دل پر ایک دھندلا سا عکس یا سایہ پڑتا ہے۔ اس پر نہ تو کوئی حکم لگایا جاسکتا ہے۔ اور نہ ہی وہ دل پر کندہ ہوتا ہے ہم جب راہ جاتے کوئی نئی چیز جو ہم نے پہلے نہ دیکھی ہو دیکھ پاتے ہیں۔ تو بغور رویت ایک عکس سا اسکا دل پر پڑتا ہے۔ اس میں نہ کوئی زور ہوتا ہے۔ اور نہ کوئی کشش۔ یہ تو ایک صورت ہوئی۔ دوسری حالت میں صد ہا منظر بے قصد۔ بے تردد و خطر خاطر ہوتے رہتے ہیں۔ اگر ہم انکے پیدا ہونے اور بے نتیجہ گزر جانے کا ایک رجسٹر کہولیں تو ہمیں ثابت ہو جائیگا۔ کہ صد ہا کے مقابلہ میں کوئی دو چار ہی اُشو و نما پاتے اور طبعی عروج حاصل کرتے ہیں۔ دنیا میں بچے ہی چھوٹی عمر میں نہیں گزر جاتے۔ اطفال ادا ہم بھی صد ہا ایک ایک منٹ میں راہ گرا کے عالم عدم ہوتے ہیں۔ ایک مُصنف انسان میں تو جان بقدرت قادرِ کبرِ آسانی سے پڑ سکتی ہے۔ لیکن ایک مُصنف و ہم کے قالب خیال میں آنے کی واسطے بہت کچھ چاہیے۔ اگر اس مدت اور اس صعوبت پر نظر کافی کی جاوے۔ جو ہم اور خیال۔ اور خیال یا قیاس اور قیاس اور یقین اور یقین اور حقیقت کے مابین درجہ بدرجہ واقع یا جاہل کر

بقیہ حاشیہ۔ وہم ہی ہمارے ہی اندرون کی ایک حالت ہے۔ اور تصور ہی اس خیمہ کا قطرہ لیکن بھر ہی ان دونوں میں فرق ہے۔ تصور صرف اُن مناظر ذہنی کا نام ہے جنہیں پہلے کسی وقت آنکھ دیکھ چکی یا کان سُن چکے ہیں۔ وہم اُن مناظر کا خاکہ ہے جن میں سے اکثر مناظر مناظر سابقہ سے کوئی لگاؤ نہیں رکھتے۔ تصور میں قصداً لازمی ہو۔ خلاف اسکے وہم کا اکثر بالخصوص ابتدائی حصہ عمدہ بے قصد اور بے گمان ہی ہوتا ہے۔ یہ فردی نہیں کہ اس کے صفا جزائے ٹھیک انگلیں لیکن تصور کے اکثر اجزاء مطابق متوقع یا منظر سابق کے ہوتے ہیں۔ اور اُن سے انسان پہلے سے ہی کچھ نہ کچھ آشنا ہوتا ہے۔ - ۱۲ -

تو پتہ لگ سکتا ہے۔ کہ دنیا کی حقیقتیں اور حقیقات کن کن منازل سے ہوتی ہوتی اپنے اپنے مدار پر پہنچتی ہے موتیوں کے لوگ فدائی اور تنائی تو ہیں۔ لیکن کہتے آپر غور کرتے ہیں۔ کہ وہ قدرت کے ہاتھوں کن کن اسواج اور سوا حل نشوونہ سے گذر کر باہر آتے اب تاب قدر گمانی سے منصف میں ظہور میں آئے ہیں۔ اور کہتوں نے ان منازل ساری پر عبور کیا ہے۔ جو ایک موتی اپنے پورے نشوونما تک طے کرتا آتا ہے۔ لوگ اس بات کے تو بہت شوقین ہیں۔ کہ موتی مل جاویں لیکن یہ بہت کم سوچتے ہیں۔ کہ ان کی ہستی قدر کچھ نہیں کیونکہ جلوہ افزونی ہوتی ہے۔ غواص بحر حقیقت خوشی سے حقیقت قبول کرتا ہے۔ لیکن یہ کم سوچتا ہے کہ وہ کن کن راہوں سے گذرتی ہوئی اس تک پہنچتی ہے۔ اور اسکے مراحل اولیہ کیا کیا تھے۔

چونکہ وہم کی زبست یا ہستی بہت کم ہی ہوتی ہے۔ اس واسطے اسکی نسبت ہمیشہ بہت کم وثوق کیا جاتا ہے۔ اور یہ کہہ دیا جاتا ہے۔ کہ یہ تو صرف ایک وہم ہے۔ یہ درست نہیں ہے۔ تمام ادنام باطل اور عدم پذیر ہی نہیں ہوتے۔ ان میں سے چند وجود پذیر ہی ہوتے ہیں۔ جو ادنام وجود پذیر ہوتے ہیں دراصل ہمارے تمام علوم اور فنون کی اساس بنیادی پتھریں۔ اگر ایک بچہ کا منصف دیکھا جاوے۔ تو اس سے کبھی بھی بادی النظر میں یہ خیال نہیں ہو سکتا۔ کہ اس سے اسل س قسم کے حکیم اور فلاسفر پیدا ہوں گے۔ اسی طرح ایک منصف وہم ہی ان حقایق کا یقین نہیں کر سکتا۔ کہ جو بعد میں اسکی بدولت وجود پذیر ہوتی ہیں۔ ادنام کی دوسری مثال جناب کی ہے۔ سینکڑوں نہیں بلکہ ہزاروں بلبلے اٹھتے ہیں اور بیٹھ جاتے ہیں لیکن اس سے یہ نہیں خیال کیا جاسکتا کہ دیبا میں جو ہیں یا لہریں نہیں آتی ہیں۔ بلبلابھی ایک چھوٹی ہستی کی لہر یا پیش خیمہ موج ہے۔ اپنی ہستی مٹانے سٹاتے لہر یا موج کی ہستی کا دلچسپ نظارہ ہی کراہی دیتا ہے

وہم کا وجود دو نوع پر ہے (الف) نوع اولیہ (ب) نوع ثانیہ

پہلی نوع میں وہ تمام ادنام داخل ہیں۔ جو عموماً کوئی منظر سیستہ نہیں رکھتے۔ انکی شلخ ہستی میں طبیعت میں سے ہی پہوٹتی اور نکلتی ہے۔ کہ مجموعہ مشاہدات میں اسکا کوئی مرکز یا نقطہ



ثانی ہی ہوگا۔ لیکن ایک خاص سہز میں طبیعت میں ایسا نشوونما بعض اوقات بلا کسی ذریعے ہی کے ہوا ہے۔ بعض کا یہ خیال ہے کہ انسان کے دلیس کوئی ایسا وہم پیدا نہیں ہو سکتا جسکا منظر پہلے سے موجود نہ ہو۔ یا طبائع نے اس پر عجز نہ کیا ہو۔ انکی اس پر یہ دلیل ہے کہ جب تک صورت تغذیہ نہ ہو تب تک کوئی خلط ہی پیدا نہیں ہو سکتی۔

ہماری رائے میں یہ درست نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بعض ادا م مناظر پختہ یا لحقہ سے تعلق پذیر ہوتے ہیں۔ اور ان میں نسبتاً جدت نہیں ہوتی۔ لیکن ایسے ادا م بھی ہیں جنکی ذات میں بالکل جدت ہوتی ہے بیشک تولید اخلاط غذیہ پر موقوف ہو۔ لیکن یہ کہاں سے ثابت کیا گیا ہے کہ قوت واہمہ کی کوئی غذا نہیں ہوتی۔ یا ہمیشہ باسپر ہی سے غذا پاتی ہے۔ اور اگر ہم یہ تسلیم ہی کر لیں کہ قوت واہمہ ہمیشہ غذیہ بیرونی ہی کی محتاج تو اس سے یہ استحالة لازم نہیں آتا کہ وہ جدت ادا م پر قادر نہ ہو۔ جب ہم بعض اوقات دنیا و مافیہا سے ایک دم کسے الگ ہوتے ہیں۔ تو اسوقت ہی ہمارے دل میں ادا م کا ناما بانا لگا رہتا ہے۔ سیکڑوں پیدا ہوتے اور سیکڑوں نیست و نابود ہوتے جلتے ہیں اور چندان میں سے زیرت بھی پلتے ہیں۔ یہاں تک کہ ان سے صد شاخیں پہنٹتی اور پھل لاتی ہیں۔ اس سے کیونکر انکار کیا جاسکتا ہے۔ کہ آخر قدرت ہی تو اس خلقت عظمیٰ کو نسبتاً سراپا وافر دیا ہے جسکے اکثر اجزاء قدرتی اور خلقی ہیں +

دوسری قسم وہ ہے جو گویا اکثر معکوس اجزاء کہتی ہے۔ انسان جو جو مناظر دیکھتا اور مشاہدہ میں لاتا ہے۔ وہ بھی تحدیث ادا م کے موجب ہوتے ہیں۔ ان میں ہی گویا ایک قسم کی جدت ہوتی ہے۔ مگر انکی بنیاد مناظر بیروستہ پر ہی قائم ہوتی ہے۔ اور ایک صورت میں ان مناظر بیروستہ کے متعلق ہی ادا م ہوتے ہیں۔ ان میں سے بعض ادا م جو باعتبار عمدگی اور خوبی کے وجود پذیر ہوتے ہیں۔ وہ بھی ایک خاص قسم کی جدت کہتے ہیں۔ اگر جدت نہ ہو۔ تو ان سے صور جدیدہ کیونکر صورت پذیر ہو سکتی ہیں۔

وہم سے اگر کرد و سرادر ج خیال کا ہے۔

جیسے یہ تسلیم کیا گیا ہے۔ کہ انسان وہم کی طاقت رکھتا ہے۔ ایسے ہی یہی مان لیا گیا ہے۔

کہ وہ خیال کنڈہ یا صاحب خیال ہی ہے۔ جب انسان وہم کے درجہ سے گزر جاتا ہے۔ تو اسکی قوت خیالیہ پر ایک ضعیف سی ضرب لگتی ہے جس سے قوت خیالیہ کا سنہ کہل کر اندوختہ وہم منتقل ہو جاتا ہے۔ اس پردہ میں جا کر وہم میں ایک خاص قسم کی طاقت یا کثرت پیدا ہونے لگتی ہے۔ اور قوت خیالیہ اُسے اپنی گود میں لیکر پروش کر قی ہے۔ یہاں تک کہ وہ وہم کی صورت بالکل چھوڑ دیتا اور خیال کے وجود میں آ جاتا ہے۔ اور اُس حالت میں یہ کہہ جاتا ہے کہ انسان خیال کرتا یا صاحب خیال ہے۔ جب تک وہم کے منتقلات تفویض قوت خیالیہ نہ ہوں۔ تب تک ہم کوئی خیال کر ہی نہیں سکتے تجیل کا یہ مفہوم نہیں کہ ہم بلا منتقلات قوت وہم کوئی خیال کر سکتے ہیں۔ بلکہ یہ کہ جو کچھ ہمیں قوت وہم دیتی ہے۔ اسکی نسبت ہم خیال کرتے ہیں۔ یا یہ کہ اُسے ہی ایک اور صورت اور وجود میں لاتے ہیں۔

مثلاً ہم نے ایک شے دیکھی پہلے ہمارے وہم نے اس پر فوری تصور کیا۔ جب مشین وہم سے واسطے نکلی تو مشین خیالیہ آگئی۔ ایک دوسری مشین میں آکر اس پر ایک مزید روشنی پڑنے لگی۔ یہ تو اسکا ایک دھندلا سا سایہ تھا اور یہاں خیال میں آکر ایک بہت سا دکھائی دینے لگا۔ اور طبیعت نے اس سے تمسک کرنا چاہا۔ اس خانہ میں آکر بہت کم ادھام باقی رہنے میں آتے ہیں۔ اور گزر جاتے ہیں بعض اوقات اسی واسطے خیالات کی نسبت یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ایک خیال ہی تھا یا خیال ہی ہم کے معنوں میں ہی رہا جاتا ہے۔ جو ادھام خانہ خیال میں رہ جاتے ہیں وہ بھی تو ہمیں رکھتے ہیں۔

یا خیال مستقل یا خیال سلیم

یا خیال عارضی یا خیال حوائی

پہلی قسم کے وہ خیالات ہیں۔ جو خیال مشین میں جوش کہا کہ خیلے پختہ ہو جاتے ہیں۔ اور جن میں زواید اور حاشی سے پاک کیا جاتا اور جگہ خام اجزائی خود بخود الگ ہو جاتے ہیں۔ کوئی خیال پہلے ہی مستقل یا سلیم نہیں ہوتا۔ عموماً ہر خیال میں ایک خامی اور

سارے ایک ہی جوش ہی۔ ہم نے رسالہ ارادۃ الخیال میں تخیل کے متعلق وضاحت سے ان امور کا بیان کر دیا ہے۔ ۱۳۔

عجالت ہوتی ہے۔ رفتہ رفتہ ہی ان میں ایک تازہ روح بچھنتی ہے۔ وہ ہم ہی بسا اوقات ایک بے حقیقت ہستی نہیں ہوتا۔ خیالات میں سے ہی صدائے خیالات وہ ہم کے نقش قدم لیتے اور جاب آسا گڑ جلتے ہیں۔ ایک دوری بخت پذیر کر بعد میں خیال سے خیال نشود نمایاں اور ایک خاص ہستی اختیار کرتا ہے۔ اگر ہم اپنے خیالات پر غور کرنے کی عادت سلیم ڈالیں اور یہ دیکھتے رہیں۔ کہ کن کن انقلابات کے بعد ایک وہم خیالی صورت میں آتا۔ اور پھر اس میں ایک سلامت روی اور استقلال پیدا ہوتا ہے۔ تو ہمیں پتہ لگ جاوے گا۔ کہ ایک خیال کی سلامتی اور خوبی یا استقلال کیواسطے بیستوں انقلابات کی ضرورت ہے۔ ہم نے آسمان پر ایک نیاستارہ یا سیارہ دیکھا پہلے اس مشاہدہ کا وجود صرف تابع وہم تھا۔ بعد ازاں مشین خیالیہ میں اسکا حلال ہوا۔ اب ہم نے اسپر فزید غور شروع کی۔ یہاں تک کہ ہم خیالی زور سے ہی علم ہیئت کے مبادیات یا اولیات تک پہنچ گئے۔ اور ایسے خیالات کا نشوونما ساتھ کے ساتھ ہوتا گیا۔ آخر پھر وہی ایک چمکتا ہوا ستارہ یا سیارہ ہمارے قیمتی معلومات کا اصول یا بنیاد قرار پایا۔ اور ہم نے استقرائی طریقہ کی مدد سے ایک وہم یا خیال کی بدولت صدائے دیگر اشیائے روشنی ڈالی۔ اور ہم نے اپنے دل و دماغ میں چند ایسے اجزا پائے۔ جو ہمارے واسطے ایک نئی حالت ہے۔

جب ایک خیال تذبذبی حالت سے گزر جاتا ہے۔ تو اس کا نام دوسرے الفاظ میں بجائے خیال مستقل یا خیال سلیم کے ایک رائے رکھا جاتا ہے۔ یا یہ کہ ایسی حالت

سہ ہمارے مفسر مولانا عبد السلام حضرت ابراہیم خلیل اللہ نے ساروں اور آفتاب اور مہتاب کی ذرات اعلیٰ پر انداز ل کیا اور اسی استدلال سے باثباتی دنیا میں خالص توحید کی بنیاد پڑی۔ حضرت ابراہیم کا پہلا نظارہ صرف ایک وہم اور اس پر نظر ثانی محض ایک خیال ہی خیال تھا۔ اگر توت خیالیہ میں اس وہم کی بخت پذیر نہ ہوتی۔ اور اس میں چند انقلابات آتے۔ تو حضرت ابراہیم کا اخیر پر مدخل توحید ہی گزرتا اور ان شعاعوں سے اپنے قلب سلیم کا فتور کرنا مشکل تھا۔

مسٹر نیوٹن کا ایک سیب گرنے سے مسئلہ کشش ثقل کا نکانا اور اسپر حاشیہ چڑھانا ایک وہم اور ایک خیال ہی کی بنیاد پر تھا۔ ۱۲۔

رائے سے تعبیر کی جاتی ہے۔ ایک رائے یا ایسا خیال قیاس اور خیال کے مابین ایک فاصلہ ہوتا ہے۔ پہلی حد میں رہ کر وہ ایک خیال یا ایک رائے ہے۔ اور دوسری حالت میں منتقل ہو کر ایک قیاس

دوسری قسم کے وہ خیالات ہیں جو غیر مستقل عارضی یا ہوائی ہوتے ہیں۔ انکی ہستی بھی کچھ نہ کچھ قیام اور ثبات رکھتی ہے۔ لیکن یہ حالت محض ایک نمائشی حالت ہوتی ہے۔ ایسی حالت کا قیام اور ثبات چند ایسے دلائل پر مبنی ہوتا ہے۔ جو بجائے خود کمزور اور عارضی ہوتے ہیں۔ یہ قسم اگرچہ ہر ایک طبیعت میں کچھ نہ کچھ پائی جاتی ہے لیکن زیادہ تر اس کا مجموعہ انہیں طبائع ہوتا ہے۔ جو فطرتاً ہی اور نمائشی ہوتی ہیں۔

ایسے خیالات کا نشوونما یا حدوث بے صرف و فضل نہیں ہے۔ جب تک ایسے خیالات کا نشوونما یا حدوث نہ ہوگا۔ اُن میں سے اچھے اور برجستہ خیالات کیونکر انتخاب پاسکتے ہیں۔ عام خلقت سے ہی خاص خلقت کے نمونے نکلا کرتے ہیں۔ پہلے ہر ایک خلقت بجائے خود ایک عمومیت ہی رکھتی ہے۔ یا یوں کہو۔ کہ گوگوئے خلقت قدرت کے نزدیک محض دس ہی کیوں نہ ہو۔ منظر اسکا عام ہی ہوگا۔ انسانی جماعتوں میں جب قدر حکیم اور فلاسفہ یا شہسوزان گذرے ہیں۔ انکی پہلی حالت عامیہ ہی ہوتی ہے۔

کوئی بھی ایسا حکیم یا فلاسفر نہ ہوگا جو بادشاہوں اور سلاطین کے گھر پیدا ہوا ہو۔ کوئی بھی دینی رہبر یا مذہبی مادی عملات شاہی کا پروردہ نہیں تھا۔ ہر ممتاز کی ابتدائی حالت عموماً ناقابل خطاب ہوتی ہے۔ وہی لوگ شاہیہ زمان کی مقدس اور محترم سلک میں منسلک

ہے جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ بعض طبائع دنیا میں ایسی ہی موجود ہیں۔ کہ جنکا کوئی دہم کوئی خیالی ہی غیر مستقل نہیں ہوتا۔ ایک کمزور رائے کے حامی ہیں۔ ہر طبیعت میں ایک خامی یا ایک کمزوری مودعہ ہے اور یہ خامی یا کمزوری بعض اوقات قدرتی سلسلوں کے مقابلہ میں ہوتی ہے۔ اور بعض اوقات موجودات کے مقابلہ میں کچھ ٹک نہیں کوانوں میں یا اکثر ہستیاں نسبتاً ارفع اور اعلیٰ ہیں۔ لیکن یہ کہنا کہ ان میں پوری برجستگی اور استقلال ہے درست نہیں ہے۔ بلکہ بعض ہستیاں قدرت کے کسی خاص مطلب یا اعلان قدرت کی واسطے موجود کی گئی ہیں۔ انکی سرشت اور ان کی حالت تمام مراتب موجودات سے ممتاز ہوتی ہے۔ ۱۲۔

ہوتے آئے ہیں۔ جو کسی وقت میں زاویہ گننامی اور گوشہ کس پیرس کے ممتاز ممبر تھے۔  
 جو مستقل اور سلیم خیالات ہوتے ہیں۔ ان میں وقتاً فوقتاً قوت متمیزہ دست اندازی  
 کرتی اور انہیں سلک انتخاب میں لاتی جاتی ہے۔ قوت خیالیدہ دراصل خیالات کی وجہ  
 سے ایک خزانہ ہے۔ اور قوت متمیزہ اسکی تعدادی صراف جنہیں قوت متمیزہ اپنے مذاق  
 کے مطابق انتخاب میں لاتی ہے انپر غور کرنے اور انہیں عمل میں لانے کا نام قیاس ہے۔  
 قیاس معنی اندازہ اور اندازہ کرنے یا برابر کرنے دو چیزوں کے ہیں۔ اور منطقی اصطلاح  
 میں قیاس ایک ایسے دو جملہ قول سے مراد ہے۔ جو مستلزم ایک نتیجہ کا ہو۔ خواہ کوئی بھی  
 تعریف اختیار کی جاوے۔ قیاس سے مراد وہ حالت ہے۔ جو اپنی ذات میں ایک  
 مستقل جہت یا فیصلہ کن اصول رکھتی ہے۔ جب ہم خیالات کے نیچوں کی بحث پر آ جاتے  
 ہیں۔ تو اس وقت ہم گویا ایک خاص مرکز یا ایک خاص منزل پر پہنچ جاتے ہیں۔ یہیں  
 اُس خیالی سفر کا انجام نظر آنے لگتا ہے جو لوگوں طبع سے کیا گیا ہے۔ ہم ایک صاف  
 منظر پر فائز ہوتے۔ اور اسکی روشنی دیکھتے ہیں۔ اُن حالات میں ہم یہ کہنے لگتے ہیں کہ اس  
 منظر کی بابت ہماری بہرہ راسے ہے۔ یا ہمارا یہ قیاس ہے۔ (یہاں راسے سے ہی مراد  
 قیاس ہی ہے)

اسیوپین حکما کے نزدیک ایسی خاص منزل منہج یا حذا لیتو کا نام تھیوری یا تھیوری کے قریب قریب ہوتا ہے۔  
 تھیوری ہی اُس حالت کا نام ہے جو حالت قیاس کو مستنبط ہوتی ہے۔ بعضوں نے (تھیوری

کا مفہوم اصول یا مسئلہ یا قاعدہ سمجھا ہے۔ یہ اس کا مفہوم نہیں ہے۔ بلکہ اسکے لغوی معنی ہیں۔ لیکن اُن سے بھی اسی تلال  
 ہوتا ہے جو قیاس کو ہوتا ہے۔ بعضوں نے تھیوری کو صرف قول مراد لیا ہے۔ اور اگر قول کا اطلاق اس کے مفہوم پر کیا جاوے  
 تو کوئی قباحت نہیں لیکن قول کے مفہوم اور قیاس کے درمیان فرق ہی۔ قول میں دو مفہوم شامل ہیں۔ ایک قائل کی ذاتی  
 رائے اور ایک وہ استدلال جو ذرائع مختلف سے کیا گیا ہے۔ اور اکثر اقوال میں قائل کی ذاتی رائے کا زیادہ تر حصہ ہوتا ہے۔  
 قیاس میں ذاتی رائے کو شامل ہوتی ہیں۔ مگر غور و اکتعات بتنیہ یا واقعات صحیحہ کا زیادہ تر حصہ پایا جاتا ہے۔ گو ذاتی  
 رائے ہی کسی قائل کی کسی واقعہ یا کسی دلیل پر مبنی ہوتی ہے۔ مگر اُس میں اپنی طبیعت کا رجحان اور رجحان ہوتا ہے۔  
 کہ بعض افادات واقعات صحیحہ اور مسئلہ سے بعض اقوال نسبتاً حالی اور مستر محض ہوتے ہیں۔ کبھی انہیں صرف

ہمیں سے اُن علوم اور اُن فنون کی بنیاد پڑتی ہے۔ جو دنیا کی ترقی اور مزید روشنی کا باعث ہیں۔ اور جن سے انسانی کمالات دالبہ ہیں۔ یہہ علوم اور یہ فنون کیا ہیں۔ ایسے تمام خیالات اور تھیوریز کا مجموعہ یا ایک خاص انتخاب کوئی سے فن لے لو وہ سوائے اسکے کچھ اور نہیں ہوگا۔ اور اس میں چند چیدہ قیاسات اور منتخب تھیوریز پائی جاوینگی۔

قیاسات کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ”قیاسات خاصہ“ ”قیاسات عامہ“ قیاسات عامہ سے وہ قیاسات مراد ہیں۔ جنکی بنیاد عام واقعات یا عام دلائل پر ہوتی ہے اور جنکا مخرج سوائے خاص طبائع کے عام طبائع ہی ہیں۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ خاص طبائع کے قیاسات ہمیشہ خاص ہی ہوتے ہیں۔ یا عام طبائع میں کوئی قیاس نشودغما ہی نہیں پاسکتا بعض اوقات خاص طبائع نے ہی ایسے قیاسات کا اظہار کیا ہے۔ جو عامیانہ رنگ میں ڈوبے ہوئے ہیں اور جن میں کوئی خصوصیت نہیں ہوتی۔ اور بعض عامیانہ قیاسات ہی اپنی ذات میں ایک خصوصیت رکھتے ہیں۔ بینٹوں فنون کی بنیاد عامیانہ طبائع سے ہی پڑی ہے۔ اُن طبائع نے انکا اخذ اور اظہار کیا ہے جو عام اور بلا خصوصیت تھیں۔ اکثر موجد ایسے گذرے ہیں۔ اور ایسے گزرینگے (کہ جن میں سے کوئی بھی کسی کلچ یا درستہ العلوم کا تعلیم یافتہ نہیں تھا۔ یورپ میں جہاں فن ایجاد اور اختراع کی فی زمانہ گرم بازار سی ہے۔ بینٹوں ایسے موجود موجود ہیں۔ جو کسی کلچ کے تعلیم یافتہ اور ڈگری یافتہ نہیں ہیں۔ لیکن انکی ایجادات

بقیہ حاشیہ اسوجہ سے ناچا ہے کہ وہ ایک خاص شخص کے اقوال ہیں اور کبھی اسوجہ سے کہ اپنی طبیعت اُن کو ایک منہاں کرتی ہو۔ خلاف اسکے قیاسات میں عموماً دلائل اور براہین کی بھرتی ہوتی ہو۔ اور عرض تحقیق میں انہیں ایک خاص وجہ حاصل ہوتا ہے۔ انہیں صرف قائل کی وجہ سے نہیں لیا جاتا۔ بلکہ وجہ اپنی خوبی اور وسعت کے۔ ۱۲۔

۱۳۔ ایک حکیم نے اس حال کی یوں تشریح کی جو کہ فن ایجاد میں عموماً ہی طبیعتیں کامیاب ہوتی ہیں۔ جو بالخصوص اپنی ذات میں ایسا جہان پائی ہیں جو کہ اعلیٰ طبیعتیں ہمیشہ اعلیٰ مذاق رکھتی ہیں۔ جیسے فلک اسطر اور علم الدبیات کے عالم اسواسطے وہ اسطر نسبتاً کم توجہ کرتی ہیں۔ یا یہ کہ انکی توجہ اور دھیان ہمیشہ اصولی امور کی بابت ہوتا ہو۔ یا بن لحاظ وہ

سے انکی اپنی مزبور کم کیاساری دنیا اسوقت مستفیض اور مستفید ہو رہی ہے۔ ایسے لوگوں کی دلچسپ سوانح عمریان دیکھو اور پھر کہو۔ کہ ان میں سے کون کون کس موجودہ ڈگری یافتہ تھا۔

اکثر ایسا ہی ہوتا ہے۔ کہ عامیانه قیاسات سے خاص طبعیت اپنے مذاق اور زور طبعیت کے مطابق نتائج اور حقائق کا استخراج کرتی ہیں۔ اور پھر انہیں یہ قیاسات خاصہ میں جگہ مل جاتی ہے۔

قیاسات خاصہ وہ ہیں۔ جو خاص طبائع ہی کا حصہ بنے ہوئے ہیں۔ یا قیاسات عامہ سے منتخب ہو کر اس سلسلہ میں شامل ہو گئے ہیں۔ جو حقائق الامور کا اعلیٰ جز ہیں۔ قیاسات خاصہ سے ایک اصول اور ایک مسئلہ قائم ہو کر تشعب علوم اور تفریح فنون وقتاً فوقتاً عمل میں آتی رہتی ہے۔ فن منطق اور علم فلسفہ کی بنیاد انہیں قیاسات خاصہ سے پڑتی ہے۔ منطق کا وجود عامیانه خیالات یا قیاسات سے لیا جا کر قیاسات عامہ سے ہی کوئی فلسفی نکلتی ہے۔ مگر یہ شاذ و نادر صورت ہے۔ صورت خیال تک دلائل اور براہین کا دخل بہت کم ہوتا ہے قیاسات کی صورت میں دلائل اور براہین کا ہجوم ہر چار طرف سے ہونے لگتا ہے۔ ایک خیال کی دوسرے خیال سے تفریق دلائل کے بغیر مشکل ہو سکتی ہے۔ اگرچہ ہر ایک حالت اور ہر ایک صورت میں دلائل کی حکومت ثابت ہے۔ لیکن قیاس

بقیہ حاشیہ۔ اس کے چہ سو جان بوجہ کر درج نہیں ہیں۔ اور عام طبائع میں کچھ خاص مذاق کی طبعیت ہی ایسے کام دہم لیتی ہیں۔ اکثر فنون کی شاخیں اور نزعات چوکام طبائع کا کسب ہوتی ہیں۔ اس واسطے ہی طو مذاق کو لوگ ان سے ابتداء ہی ہر کنارہ گزین ہونے لگتے ہیں۔ اگر وہ اس طرف رجوع کریں۔ تو ان کے مذاق اور سامعی یا مشاہداتی علیا میں فرق آتا ہے۔ فن فوٹوگرافی (Photography) اور فن تصویر کشی یا فن موسیقی ایک اعلیٰ درجے کے فن ہیں۔ لیکن سوائے اصول واقفیت کے کوئی فلاسفر ہی ان میں خاص مشق یا توجہ نہیں رکھتا۔ اگر یہ لوگ ایسا کریں ہی۔ تو عام طبائع کے واسطے کوئی خاص شغل باقی نہیں رہتا۔ ۱۴۔

۱۵۔ دلیل دنیا اور دنیا کے اعمال پر شروع ہو کر ان پر۔ دنیا کا کون سا ایسا واقعہ یا معاملہ ہے۔ جس پر کوئی دلیل عاید نہیں ہوتی۔ یہاں تک کہ بعض جیموں نے یہ رائے بھی ظاہر کی ہے۔ کہ ہر ایک اچھی برے کو معاملہ پر دلائل لائی جاسکتی ہیں۔

کی ترکیب یا تالیف سوائے دلائل کے ہو ہی نہیں سکتی اگر دو خیال کی بابت چھان  
نکی جاوے۔ تو سوائے اسکے مشکل ہے۔ کہ ایک کے مقابلہ میں دوسرے کی دلیل  
فائق ہو۔ جب ہم ایک خیال کی ترویج اور دوسرے کی تصدیق کرتے ہیں۔ تو ایذا  
براہین کے سوائے اور ہوتا ہی کیا ہے۔

بیشک واقعات کا بھی ایذا ہوتا ہے۔ اور واقعات سے ہی ثبوت ملتا ہے۔  
مگر کوئی واقعہ ہی برہان یا دلیل سے خالی نہیں ہوتا۔ عام اس سے کہ اسپر کسی قسم  
کی دلیل قائم ہوتی ہو۔ جب ایک واقعہ کی بابت عینی شہادت سے ثبوت دیا جاوے۔  
یا ایک واقعہ سماعی شہادت سے بیان کیا جاوے۔ تو وہ ہی ایک قسم کی دلیل سے ہی  
ثابت کیا جاتا ہے۔ جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ یہ واقعہ دیکھا اور یہ واقعہ سنا تو یہ ہی ایک

بقیہ حاشیہ۔ اور اگر ہم نظر غریب دیکھیں تو کوئی شخص ہی اس غلط سوچ خالی نہیں۔ جس سے پوچھو پوچھو معلومات یا بیخود  
خیالات پر صد دلائل کھنکھو کا مدعی ہو۔ ذرا ہلے فرق دیو یا گردہ حکما کی تفریق یا عام لوگوں کی جماعت بندی دلیل بازی  
کا ہی طفیل یا صدمہ ہے۔ ہر گردہ بجائے خود اپنے اپنے عادی پر دلائل کا طومار لئے بیٹھا ہے۔ جب ایک دہقان  
بازاریں سودا لیتا اور نرخ پوچھتا ہو۔ تو سنا ہے ہی جواب لائے کہ اٹھتا ہو۔ کیوں ایسا یا استعداد نرخ ہو۔ یہ کیا ہو۔ وہی  
دلیل یا قاعدہ منطق۔ ہر خلعت دلیل بازی کی دیوانہ اور منطقی ہو۔ بازاریں جا کر غور کر لوگوں کی گفتگو سنو اور نتیجہ  
نکالو کہ کتنے افراد بشر دلیل سے چوتے اور منطقی ہو جاتے ہیں۔ یہ جذبات ہی۔ کردہ علمی قواعد یا اشکال اور تضایا  
منطقی سے نا آشنا ہوں۔ کیونکہ یہ حصہ ہر حصہ علم رکھ ہے۔ ورنہ دلائل بازی اور منطقی کج عمل وہ ہی حصہ دار اور بہیم ہیں۔  
بلکہ بعضوں نے تو یہاں تک ہی کہہ دیا ہو کہ چرند۔ پرند۔ درند ہی دلیل کو کام لیتی ہیں۔ ایک کو اوج پیلے کیچکے  
دوسرے کو سے اپنا حق فائق سمجھتا ہو۔ ایک گھریلو کتا ایک آوارہ کتے کے مقابلہ میں اپنا حق اٹل سمجھتا ہو۔ یہ  
کیا بڑا ایک قسم کی دلیل یا دعویٰ۔ اگر ہم نظر انسان کے سوائے دوسری خلقت کا نظارہ یا مشاہدہ کر بیٹھیں۔  
تو اس قسم کی بیوقوفیاں پیش نظر ہوں گی۔ جس سے پتہ لگے گا کہ اعادہ حقوق اور دلیل بازی کا مرض اور مخلوق میں ہی ہے۔  
جب کوئی خلعت کسی امر یا کسی فعل کا انکار یا اعتراف کرتی ہو۔ تو اسکا ایسا عمل کسی نہ کسی دلیل پر ہی مبنی ہوتا ہے۔ چاہے  
وہ دلیل کسی قبل ہی ہو۔ ہم دائرہ دلیل کو اس واسطے ہی کم واقفیت رکھتے ہیں۔ کہ دلائل کے اقسام سے بے بہرہ ہیں۔  
منطقیوں نے جو کچھ دائرہ دلائل بنا رکھا ہو۔ وہ انکی اپنی خاص اصطلاحات کے مطابق یا تابع ہے۔ انکی۔ انکی



دلیل ہی بیان کی جاتی ہے۔ یا یوں کہو کہ واقعہ بجائے خود ایک دلیل ہے۔ جب قتل کے مقدمہ میں یہ سوال ہوتا ہے۔ کہ زید کس طرح بکر کا قاتل ہے۔ تو امر واقعہ کی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے۔ کہ خالد نے اُسے اپنی آنکھ سے قتل کرتے دیکھا ہے اس امر واقعہ کے مقابلہ میں جب تک اور واقعی دلائل نہ پیش کی جاویں۔ عدالت بتدیل ریل کے پر محجوب نہیں کی جاسکتی جب دلائل باڑی ہو چکتی ہے۔ اور ایک قیاس کنندہ کے نزدیک ایک واقعہ دلائل خاصہ سے ثابت ہو جاتا ہے۔ تو شین یقین میں ڈھل کر مسلک یقینات میں منسلک ہوتا ہے۔ یہ ایسے امور اور ایسے قیاسات کی نسبت علمی اعتبارات سے کہا جاتا ہے۔ کہ یہ یقینی امور ہیں۔ اور ان پر یقین کرنا یا یقین لانا لازمی ہے۔

دائرہ قیاس سے نکال کر ہم دائرہ یقین میں آتے ہیں۔ یقین کا عام مفہوم وہ حالت ہے۔ جو بے شبہ ہو۔ یعنی جیسے کوئی شبہ عاید نہ ہو سکے۔ یا کم از کم یقین کنندہ ہ

بقیہ ناشیہ وغیرہ کے سوائے اور قسم کو دلائل ہی ہیں خواہ ان میں وہ لوگ کے تابع کہو۔ اور خواہ اسکے سوا کسی لیکن ان کو اقسام کو انکار نہیں کیا جاسکتا۔ پہلی میں اقسام دلائل کے متعلق دلیل کی تعریف معلوم کرنی چاہیے۔ دلالت کے لغوی معنی راہ دکھانے کے ہیں۔ اور دلیل وہ جس کو جانی و درسی شے کا علم ہو جادی ہر ایک سادہ تعریف ہی پہچان یا جو قول یا جو حرکت یا جو فعل یا ترک فعل یا جو مفہوم کہتا ہو وہ ایک دلیل ہی جیسا کہ شخص کہتا ہی میں نہیں مانتا۔ میں نہیں جانتا۔ میں نہیں چانتا۔ میں نہیں مانتا تو وہ ایک دلیل پیش کرتا ہی جو اسکو وہ میں میں سنتا ہوں۔ اسکو اس امر کو فوراً یہ سوال ہوتا ہے۔

کیوں!

کیوں کا جواب دلیل پر۔

کوئی اس امر و ہی کام ہے۔

۱۱ میں اس امر و ہی نہیں جانتا کہ مجھ کو ایک ضروری کام ہے۔

۱۲ کیوں ضرورت نہیں۔

۱۳ میں اس امر و ہی نہیں جانتا کہ مجھے ضرورت نہیں۔

۱۴ کیوں اعتبار نہیں ہے۔

۱۵ میں اس امر و ہی نہیں جانتا کہ میرا یہ یقین نہیں۔

۱۶ میں اس امر و ہی نہیں جانتا کہ میرے مخالف ہی۔

۱۷ میں اس امر و ہی نہیں جانتا کہ میرے مخالف ہی۔

پھر پوچھا جاوے گا

کے خیال میں اسپر کوئی شبہ موجودہ حالات میں عاید نہ ہو سکتا ہو۔ بعضوں نے یقین کی یہ تعریف کی ہے۔ کہ وہ کسی مشکک کی تشکیک سے زایل نہ ہو سکے۔ اور بعضوں نے یہ ہی کہا ہے کہ کبھی کبھی یقین سے مراد ظن ہی ہوتا ہے۔ یہ پہچانی کے پایہ صداقت ہی بہت دور جا پڑتی ہے۔ ظن اور شک یا وہم میں نسبت ہے۔ یقین سے کوئی نسبت نہیں دی جا سکتی۔ کیونکہ شک وہ ہے۔ جو وجود اور عدم میں مساوی + اظرفین ہو۔ اور جو طرف اس حوج ہو۔ وہ ایک ظن ہے۔ اور مرجوع وہم +

ہماری بحث میں یقین سے وہی حالت مراد ہے۔ جو اپنے دائرہ میں بے شبہ اور بے شک ہو چیرا اپنے ہی دائرہ کے اندر کوئی شبہ ناشی ہے۔ وہ یقین نہیں ہے۔ بلکہ ایک قیاس یا قیاس خاصہ۔ جس یقین میں ظنیات کا شائبہ ہوتا ہے۔ اُسے ہمیشہ قیاس کے ماتحت ظنیات سے تعبیر کرتے ہیں نہ یقینات سے۔ بہت سے واقعات یا امور قیاسی دائرہ میں متدایرہ کر ماتحت ظنیات ہیں۔ گو ان ظنیات سے ہی بعض علوم کی بنیاد پڑی ہے۔ مگر انہیں باوجود اُسکے ہی یقینات میں سے نہیں سمجھا جاسکتا اور ایسے علوم ہمیشہ دائرہ ظنیات میں ہی نہیں رہتے۔ بلکہ رفتہ رفتہ انکی حالت بھی یقینی ہوتی جاتی ہے۔

اگرچہ بعض حکیموں کا یہ قول بھی ہے۔ کہ سوائے ریاضی کے اور سب علوم ظنی ہیں۔ لیکن ہمیں اس امر کا اعتراف بھی ہے۔ کہ بعض اور علوم ہی ظنیات سے گزر کر یقینات تک جا پہنچتے ہیں۔ اور یون ریاضی یا ہندسہ کی نسبت بھی یہ کہا جاوے گا کہ وہ اعتباری ہیں۔ جو ہندسہ جس نام سے اعتبار کر لیا گیا ہے۔ اسپر ایک اعتباری دلیل کے سوائے اور کیا دلیل قائم ہو سکتی ہے لوگوں نے جو دو اور دو کو چار سمجھ رکھا ہے۔ یہ اعتباری ہے۔ اسی طرح دوسرے درجہ پر اور ان بھی اعتباری ہیں۔

بقیہ حاشہ۔ ضروری کہ مکرر حالات کے جواب میں محتاطی جو پیش کری۔ اور ان جوہر کے سرفرائق متاثر ہو۔ یا کوئی اور تازہ راہ نکالے۔ اخیر تک دیکھتے جائیں۔ سب ممالک دلائل۔ اشکال۔ قضایا ہی کرب ہو گا یہ حالت صاف طور پر شاہد ہے۔ کہ انسان کوئی عمل دلائل کے برابر ذرا نامی نہیں شرایہ جہات ہے۔ کہ ان دلائل میں صداقت ہو یا نہ ہو۔ - ۱۲ -

ہم نے اوپر کہا تھا کہ ظن یقین سے کوئی نسبت نہیں رکھتا۔ لیکن بعض حالات میں ظن غالب یا قیاس خاصہ یقین کے درجہ میں آ بھی جاتا ہے۔ پہلے حکما کے نزدیک زمین ساکن اور آسمان متحرک تھا۔ اس زمانہ کے حکما زمین کی حرکت کے قائل ہیں پہلے عناصر اربعہ ہی تھے۔ اب زیادہ سمجھ جاتے ہیں۔ پہلے آکسیجن (Oxygen) اور سیڈروجن (Hydrogen) کی تفریق نہ تھی۔ اب کی جاتی ہے۔ خفایق اگرچہ ظنیات ہیں داخل نہیں۔ لیکن موجودہ علوم نے انکی جس عددگی سے پوست کندہ تشریح کی ہے۔ وہ ظنیات غالب کی صورت میں اگر یقینات میں شامل ہوتے جاتے ہیں۔ اور ممکن ہے۔ کسی آئندہ زمانہ میں یہ تحقیقاتیں ہی دواؤں کو چار کی طرح یقینی سمجھ جائیں۔ اخلاقی فلسفہ اور خود منطق کی بحثیں شروع میں محض ظنیات میں شامل ہیں۔ اسبطح مذہبی عقاید ہی ان تک بعض لوگوں کے نزدیک محض ظنی ہیں۔ ایسے سب علوم کا نام خیالی ڈھکوسلے رکھا جاتا تھا۔ اور اب بھی بعض لوگ اسی نام سے انہیں تعبیر کرتے ہیں۔ لیکن ان علوم کے صد مسائل ایسے ہی ہیں کہ جنہیں ایسا ہی ثابت کیا جاتا ہے۔ جیسے مسائل سائنس (Science) کی اصلی بنیاد تجربہ پر ہے۔ اور ان علوم کے اکثر مسائل کا ثبوت ہی تجربات پر موقوف ہے۔ بلکہ انہیں بعض فلاسفر ان یورپ نے یہ دعویٰ بھی کیا ہے کہ اخلاقی فلسفہ اور سوشل (Social) فلسفہ اور علم الحیات سائنس سے ثابت ہے۔ اور سائنس انکی تائید میں ہے اور بعض یہاں تک کہتے ہیں کہ دراصل یہ سائنس ہی ہیں۔

۱۵۔ افلاطون کے زمانہ میں تمام قسم کا فلسفہ اور تمام قسم کے سائنس ایک ہی تعریف کے نیچے سمجھے جاتے تھے۔ اور ان کی اندرونی تقسیم یا تفریق جو زمانہ حال کے حکیموں نے (جن کا شروع پندرہویں یا سولہویں صدی عیسوی سے ہوتا ہے) کی ہے۔ متقدمین یونان کے زمانہ میں نہیں ہیں۔ پہلی تقسیم کی رو سے روحانیت ہی فلسفہ میں داخل ہیں اور اخلاقی مسائل کا ثبوت ہی سائنس کے اندر دیا جاتا رہا ہے۔ گو سب جدا جدا مشغول ہیں ترتیب رکھی گئی ہے۔ مگر ایک گردہ حکما و محال بھی یہ میلان یا عقیدہ ہے کہ اخلاقی مسائل اور روحانی اجاث سائنس کے زور سے ثابت کی جاسکتی ہیں۔

اور وہ بجائے خود سائنس علی کا ایک حصہ ہیں۔ ۱۲۔

قیاس کی طرح یقین کے بھی درجہ ہیں۔ عام طور پر تین درجوں میں یقین کی تقسیم کی جاتی ہے۔

۱، علم یقین۔

۲، عین یقین۔

۳، حق یقین۔

پہلی شق سے وہ یقین مراد ہے۔ جو اقوال مہرہ یا تصدیق ثقات یا طریق تواتر کے تابع ہوتا ہے۔

دوسری شق سے وہ یقین مراد ہے۔ جو اپنی آنکھ سے دیکھنے یا محسوس کرنے سے متعلق ہے۔ تیسری قسم سے وہ یقین مراد ہے۔ جبکہ کسی شے کا علم یا احساس من جہت کیفیت و ماہیت کا حلقہ مبر جمیع حواس حاصل ہو۔

یہ ایک علمی تفریق ہی نہیں۔ عامیانه مذاق کے مطابق بھی یقین کی کم سے کم انہیں درجوں میں تقسیم کی جاسکتی ہے۔ ہمارا کوئی یقین ہی تین حال سے خالی نہیں ہوتا۔

۱، یا تو ہم کسی کے اعتبار پر کوئی علم رکھتے اور یقین کرتے ہیں۔ اور یہ شق کم وسعت نہیں رکھتی۔ ہمارے ذخیرہ تاریخی۔ واقعاتی۔ مذہبی۔ روحانی کی اکثر شاخیں اور تقاضا یا اسی سے وابستہ ہیں۔ اگر اس شق پر دلوق نہ ہو تو آج کوئی تاریخ بھی قابل تمسک نہیں رہتی۔ جن امور کا ثبوت اسناد اور روایات پر ہے۔ ان میں سے کچھ بھی نہیں بچتا۔ تاریخ سے قوموں کے عروج اور تنزل کا ثبوت لیتے ہیں۔ اگر ہم یہ شس نہ جائز رکھی جاوے تو ان معلومات کا کوئی اور ذریعہ ہی نہیں۔

دوسری شق ان تمام واقعات پر حاوی ہے۔ جو مشاہدات عینی اور تجربات عامہ و خاصہ سے متعلق ہیں۔ اس شق کے دائرے میں وہ تمام علوم اور فنون آجاتے ہیں۔

۲، اگر ذرا با محان نظر دیکھا جاوے۔ تو دراصل اکثر یقینات کی بنیاد بھی دوسری شق ہے۔ سب قسم کے یقین یعنی ہی ہوتے ہیں۔ بعد ازاں انہیں علم یقین یا حق یقین کا درجہ ملتا ہے۔ ایک طریق سے تاریخ کا مدار سمعیات اور روایات یا تصدیق ثقات پر ہے۔

جنہیں ظنیات سے بہت فاصلہ پر سمجھا جاتا ہے۔ اور اس شق کا بہت کچھ تعلق سائنس یا تجربی واقعات سے ہے۔ تیسری شق جو ب شقون سے اعلیٰ اور ارفع ہے انکشاف حقیقت کا نام ہے۔ جب ہو بہو راز کھل جاتا ہے۔ تو اس وقت کہا جاتا ہے کہ حق الیقین کا درجہ حاصل ہو گیا۔ اور اُس مرکز تک رسائی ہو گئی۔ جس سے آگے انسانی ادراک فائز نہیں ہو سکتا۔ اس سے پہلے یعنی دوسرا درجہ یقین ہی کے نام سے موسوم ہوتا ہے لیکن یہ تیسرا درجہ پانچویں رکن حقیقت کے نام سے بغیر کہا جاتا ہے۔

بقیہ جاشیہ۔ اور دوسری طریق سے ایسے تمام واقعات جنہیں سماع اور روایتی سمجھا جاتا ہے۔ ایک گروہ میں جہت روایت واسطہ کہتے ہیں۔ مثلاً صفحات تاریخ میں ہونا پارٹ کا ذکر اس زمانہ کے لوگوں کی واسطے ایک سماعی واقعہ ہے لیکن جو لوگ ہونا پارٹ کے ہم عصر تھے۔ اُن کے مقابلہ میں یہ ایک عینی واقعہ ہے۔

اسی طرح جو واقعات حق الیقین کی سلک سے شمار ہوتے ہیں۔ وہ بھی پہلے گروہ کے مقابلہ میں دوسری شق عینی سے متعلق تھے۔ شق ثانی سے شروع ہو کر وہ شق ثالث تک پہنچتے ہیں۔ گویا شق ثانی شق اول اور شق سوم دو نو سے یکساں فاصلہ رکھتی اور ام الشقوق ہے۔ ۱۲

۱۱ مذاہب اور فلسفہ میں ایک نسبت ہے۔ جو لوگ اس لازمی نسبت سے ناواقف رہ کر ان دونوں میں ایک وسیع بعد اور مسافت تلاش کرتے ہیں۔ وہ اُن آنکھوں اُن دونوں کا سالو نہیں کرتے۔ جو اُن کے مناسب حال اور موزون ہیں۔ فلسفہ کی اصطلاح میں ایسی حالتوں کا نام یقین اور حقیقت ہے۔ اور روحانیات یا مذہبیات میں انہیں ایمان اور عرفان کے نام سے موسوم اور تعبیر کرتے ہیں۔

جیسے یقین کی تین قسمیں ہیں۔ ایسے ہی ایمان کی بھی تین قسمیں ہیں۔

۱۱ ایمان باللسان

۱۱ ایمان بالعمل

۱۱ ایمان بالتحقیق

ان ہر میں سے تیسری قسم کا ایمان اعلیٰ ہے۔ اور اُس سے جو اعلیٰ حالت پیدا ہوتی ہے۔ اس کا نام مقابلہ حقیقت کے عرفان ہے۔ جو لطف اور جو سرور ایک فلسفی حقیقت کے درجہ پر پوچھ کر دیکھتا اور محسوس کرتا ہو۔ وہی حالت اور وہی سرور ایک صوفی اس درجہ میں آکر پاتا ہو۔ اس منزل پر دونوں پلے ترازو کے برابر ہو جاتے ہیں۔ ایک پہلے دوسرے کے

پانچواں امر تناسب حقیقت ہے۔ جب ایک انسان یقین کے درجے طے کر چکا ہو تو علمی منازل میں اسکے واسطے یہی درجہ بانی رہ جاتا ہے۔ اس منزل میں اگر انسان ان علمی دقیقاتی اور نکات سے واقف ہوتا ہے۔ پہلی منزلوں میں صرف سماعتی اور تباسی تھے۔ اُن راہوں سے گزرتا ہے۔ جو رائیں پہلے مراتب میں خیالی اور ظنی شمار ہوتی تھیں نیچر کی اُن باریکیوں اور اُن نسبتوں سے آگاہی حاصل کرتا ہے۔ جو عام مذاق کے بالکل خلاف ہوتی ہیں۔ یہاں پہنچ کر وہ رموز داہوتے ہیں۔ اور وہ عقیدے کھلتے ہیں۔ جو دلوں سے سرلبہ اور سر بہ ہر تھے۔ ان عقدہ کشائیوں سے اپنی حقیقت بھی کھل جاتی ہے۔ اور اس مقدس قول پر نظر پڑتی ہے۔

من عرف نفسه فقد عرف ربه اور پھر زبان حال یہ کہنے لگتا ہے

ز طوفانِ سرشکم شور افتاد دست در عالم

برہر سو بنگم جزا جبرائے خود نے بینم

اور اُسکے ساتھ ہی یہ عقیدہ بھی کہل جاتا ہے۔ کہ دفتر نیچر اور ذخیرہ قدرت سے جو دیکھا بھالا تھا۔ وہ بہت ہی کم اور معمولی حصہ تھا۔ عمر طبعی کیا عمر زمانہ ہی کافی نہیں۔ وہاں قدرت اور ذخیرہ نیچر کے سامنے ہماری بضاعت اور بساط ہی کچھ نہیں جو جانا جانا بلکہ کچھ ہی نہ جانا۔

بقیہ حاشیہ۔ مقابل آجانا ہے۔ اُسے اپنا وزن معلوم ہوتا ہے۔ اور اُسے اپنا جیسے اس درجہ پر پہنچ کر ایک روشن خیال منطقی حیران ہو جاتا ہے۔ ایسی ہی ایک زاہد متقی ہی سرگردانی کے وجہ میں اگر اللہ ہو کرنے لگتا ہے۔ دل کی آنکھیں نہیں اگر کھلتی ہیں۔ اور دل کے پردوں پر ایسی رزون سے روشنی پڑتی ہے۔ تمام احوال و تمام خیالات اور تمام تعلیمات کی یہاں آکر حقیقت کھل جاتی اور پردے اٹھ جاتے ہیں۔ روحانیات اور مذہبیات پر جب قدر اعتراض اور مذمت چلیاں کج جاتی تھیں۔ اُن کی تیر نخل آتی ہے۔ ایک ہی آئینہ میں روحانیات اور فلسفہ کا جلوہ نظر آتا ہے۔ فلاسفر (

روحانی بزرگوں کی تعظیم اور تقدیس میں رو با آسمان ہوتے ہیں۔ اور روحانی بزرگ فراطہالت اور غلبہ خاطر سے فلاسفروں کی کزوریوں اور مذمت چینیوں پر خط نسخ کھینچتے جاتے اور ایک دوسرے سے جھگڑتے

اس مرحلہ پر پہنچکر انکشاف حقایق سے اُن علوم حقہ کی بنیاد پڑتی ہے۔ جو دنیا میں انسانی نسلوں کی واسطے بایہ فخر اور موجب عزت ہیں جن سے انسان کے اخلاقی فاضلہ کی بنیاد رکھی جاتی ہے اور تمدنی ضروریات کا سرِ بایہ ماتحہ لگتا ہے۔ فلسفہ فلسفہ کی حیثیت میں آجاتا ہے۔ اور سائنس سائنس کے رتبہ پر روجا گیا پرزیر روشنی پڑتی اور اُن کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اور انسان سمجھنے لگتا ہے:-  
 ۱۱ میں کیا ہوں۔  
 ۱۱ کیا کرتا۔  
 ۱۱ کیا ہونا چاہیے۔

## ۲) - بصریات

جو شے یا وجود جو ہمیں دکھائی دیتے ہیں۔ یا جو منظر ہماری نگاہوں سے گزرتے ہیں۔ یا دکھائی دیتے اور نگاہوں سے گزرنے کے قابل ہیں۔ وہ تمام دائیرہ بصریات میں شامل ہیں۔ بعض شے ہیں یا بعض وجود اور بعض طاقتیں اس قسم کی بھی ہیں۔ کہ وہ خود تو دائیرہ بصریات سے خارج ہیں۔ لیکن اُن کے آثار اور تصرفات بصریات بقیہ حاشیہ۔ ہوتے ہیں۔ ہفتاد در ملت کے بکھرے اور خستہ خستے تمام عمر کے لئے ختم ہو کر چشم زون میں نہٹ جاتے ہیں۔

دل باقم از خصم ہفتاد و دو ملت +

آن بہ کہ ازین معرکہ جنگ برائیم + ۱۲-

۱۱ ہوا بصریات سے خارج ہے۔ چلتی ہے اور ابدان اُسے محسوس کرتے ہیں۔ لیکن نظر نہیں آتی۔ اسکے آثار اور اسکے تصرفات جاریہ سے اسکا وجود اور اس کی ہستی ایسی ہی یقینی ہے۔ جسے دیگر تمام بصریات

میں شمار ہوتے ہیں۔ یا یہ کہ ایک خاص قاعدہ یا ترکیب علمی اور عملی سے ایسے آثار یا ایسے تصرفات ردیف یا بصریات میں لائے جاتے اور لائے جاسکتے ہیں۔ جس قدر وجود یا طاقتیں ہماری نگاہوں سے مخفی یا مستتر ہیں۔ انکی ہستی کا علم ہمیں صرف اُنکے آثار اور تصرفات سے ہی ہوتا ہے۔ ان معنوں سے گویا وہ ہی بمصوّرہ یا مشہود ہیں۔ اگر آفتاب کے جرم کا اعتراف ہم نے دیکھ کر کیا ہے۔ تو کیا ہوا کا اعتراف باوجود نہ دیکھنے کے اُس سے کم درجہ ہے۔ آفتاب کا اعتراف تو ہمیں محض آنکھوں کے ذریعے سے ہی ہوا ہے۔ اور آنکھیں ہی اُسکی شاہد ہیں۔ خلاف اسکے ہوا کا احساس اور ہوا کا اعتراف سارا جسم کرتا ہے۔ اعتراف ہی نہیں۔ بلکہ جسم اپنا بقا اور اپنی ہستی اُسکی مہربانی اور فیض پر سمجھتا ہے۔ اسکے سوا کسے اس کی ہستی ایک لمحہ کے لئے بھی باقی اور محفوظ نہیں رہ سکتی۔ اور جو وجود اور جو طاقتیں نظر نہیں آتیں وہ باعتبار اپنے آثار اور تصرفات کے دو قسم ہیں۔

”لطیف“

”الطف“

جو وجود اور جو طاقتیں لطیف ہیں۔ وہ اگرچہ نظروں سے گم اور مخفی رہتی ہیں۔ یا یہ کہ نگاہیں انہیں پانے سے معذور ہیں۔ لیکن وہ اپنے آثار اور تصرفات کے زور سے اپنا نظارہ اور اپنا مشاہدہ کراتی ہیں اور عام طور پر اُنکا احساس ہوتا رہتا ہے۔

بقیہ حاشیہ۔ اور مشہود مواد کی ہستی۔ باوجود نہ دیکھنے اور باوجود نہ مشاہدہ کرنے کے اسکی ہستی مشہودات کی طرح تسلیم کی جاتی ہے۔ اگرچہ دیکھنے کے کوئی عقل کا دعویٰ اس سے انکار کرے۔ تو اُسے ایسا ہی معترف سمجھا جائیگا۔ جیسے منکر آفتاب۔ النظر یا المشاہدہ یا البصریات کی تعریف صرف ہی نہیں ہے۔ کو مشہود وجود ہی دیکھا جادی۔ یا بغیر دیکھنے وجود کے یقین نہ کیا جادی۔ نظر اور مشاہدہ کے معنی اور مفہوم دراصل ایک طاقت یا ایک وجود کے پانے اور معلوم کرنے کے ہی ہیں۔ جب ہم ایک وجود یا ایک طاقت کا دیکھنے کے بعد اعتراف کرتے ہیں۔ تو گویا اُسے معلوم کرتے اور پاتے ہیں۔ باوجود اسکے کہ ایک وجود ہم دور سے دیکھتے ہیں۔ لیکن اسکا یقین کرتے ہیں۔ اسبطح جب کوئی وجود یا کوئی طاقت اپنے آثار یا تصرفات



خلاف اسکے جو طاقیتیں یا جو وجود الطف ہیں۔ اُنکے تصرفات ہی الطف ہیں لیکن باوجود لطیف تر ہونے کے اُن کی طاقت اور اُنکا جذب زیادہ تر نمایاں ہوتا ہے۔ گو اُنکا نظارہ اور مشاہدہ جلد باز نگاہوں سے چُک جاوے اور وہ آسانی سے اسپر فائز ہوں۔ لیکن دور بین آنکھیں اور جزو رس نگاہیں وہاں تک پہنچ ہی جاتی ہیں۔ نقش پا بولنا نہیں اور نہ اپنی طرف اشارہ کرتا ہے لیکن پانے والی طعنتیں اور جزو رس رہ رو اُسکے وجود سے پا ہی لیتے ہیں۔ کہ یہاں سے کوئی گزر رہے ۵

زبان حال سے کہتے ہیں سالک نقش پا ہر دم چہ کسی کی ہستی مہموم کی ہم ہی نشانی ہیں دنیا میں کوئی واقعہ بغیر اس باب کے وقوع میں نہیں آتا۔ ہر واقعہ کیواسطے کوئی نہ کوئی سبب اور ہر حادثہ کا کوئی نہ کوئی موجب ہے۔ جب ایک حادثہ وقوع میں آوے ایک واقعہ ظہور میں آتا ہے۔ تو ضرور ہے کہ اسکا باعث ہی کوئی ہو۔ اب رہا یہ کہ اسکا موجب یا باعث ہم جانتے نہیں یا دُن تک ہماری رسائی نہیں۔ یا ہم نے اُسے خود دیکھا نہیں یہ سب کچھ درست۔ مگر جب ایک کلیہ مان لیا گیا ہے۔ کہ کوئی واقعہ بغیر موجب اور کوئی حادثہ بلا سبب نہیں ہوتا تو پھر طوعا کرہ یا یہ ماننا ہی پڑیگا۔ کہ جو طاقیتیں یا جو دہمیں نظر نہیں آتے۔ یا ہماری نگاہوں سے اوچل ہیں۔ اُن کا وجود برحق ہے۔ اور اُن کے آثار واردہ اور تصرفات عایدہ انہر شاہد ہیں۔

بقیہ حاشیہ۔ سو دیکھی یا پہچانی جاتی ہے۔ تو باوجود نہ دیکھنے کے اسکا یقین اور اعتراف کیا جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے وجود صرف اپنے آئنا اور تصرفات کی وجہ سے کابھیات شہادتیں ہوتے ہیں اُن کے آثار اور تصرفات اقبیان بجا کر اُنکے اپنے یقین اور اعتراف کے ہے۔ اور وہی حالت صحیح نظر اور صحیح مشاہدہ کی ہے۔ زلزلہ کا وجود کس نے دیکھا اور کس نے یہ دعویٰ کیا ہے۔ کہ میں نے فلان شکل و شہادت میں خود بدولت کاوشن کیا۔ زمین ہلتی اور مکانات میں یکایک جنبش اور ناگہانی لرزہ آتا ہے۔ درخت جھولنے لگتے ہیں۔ اور پانی اوپر نیچے ہوتا ہے۔ دریاؤں اور تالابوں سے مچلیاں باہر اُڑتی ہیں۔ زن و بچہ۔ مرد و عورت یا اللہ یا اللہ کہتے گرتے پڑتے گھروں سے میدان میں آ بیٹھتے ہیں۔ یہ کیا ہیں۔ زلزلہ کے آثار اور تصرفات۔ انہیں کی بدولت خود بدولت اپنا اعتراف کراتے ہیں۔ اگر زلزلے واقعی یا بلا واسطہ مشاہدہ پر ہی اعتراف اور یقین کا مدار ہے۔ تو پھر زلزلہ کا اعتراف شکل

اگر یہ دریافت کیا جاوے کہ خوشی کا رنگ اور وجود کیا ہے۔ اور اُسکا  
 فوٹو کس طرح لیا جاسکتا ہے اور اسے کس طرح درد کی زندگی اور غم کی شبیہ کیسی ہوتی ہے۔  
 تو شاید ساری دنیا میں سے ایک شخص ہی اُسکی تشریح کر سکیگا۔ حالانکہ وہ کون فرد  
 بشر ہے۔ جو آئے دن خوشی اور غم نہیں دیکھتا۔ کیونکہ اس طرح خوشی اور غم محسوس  
 کی جاتی ہے۔ کیا کسی شکل و صورت یا کسی فوٹو سے۔ ہرگز نہیں صرف آثار و تصرفات سے۔  
 جو چیزیں یا جو طاقتیں ہمیں نظر نہیں آتیں۔ یا جو ہماری نگاہوں سے اوجھل ہیں۔  
 اُنکے اخفا اور استتار کا یہ باعث نہیں۔ کہ اُنکا وجود ہی نہیں۔ بلکہ یہ کہ وہ نہایت  
 لطیف اور نہایت قومی الاثر ہیں۔ اگر عام بصریات کی طرح وہ بھی منصفہ ظہور میں آکر  
 عالم مشاہدہ میں آدیں۔ تو ممکن ہے کہ ہماری قوت باصرہ یا بصارت اُنکی تاب ہی نہ لاسکو۔  
 ہوا بھی ہماری زندگی کا ایک باعث ہے۔ لیکن اگر ہوا کے بالائی طبقات میں ہوا سکون  
 ہو۔ تو ہم ایک دم ہی زندہ نہ رہ سکیں۔ اکثر مواد کی رویت یا عدم رویت اُنکی لطافت  
 اور کثافت پر موقوف ہے۔ جو چیزیں اور جو مواد زیادہ تر لطیف ہیں۔ وہ رویت میں نہیں  
 آتے۔ مادہ رویت میں آتا ہے۔ اور ہر کوئی اُسے دیکھ سکتا ہے۔ لیکن جو ہر جو اجزائے  
 صغیرہ مادہ میں داخل ہے۔ وہ دیکھا نہیں جاسکتا۔ حالانکہ ہر کوئی اُسکا متغیر ہے۔ کہ جو ہر مادہ  
 کے اجزائے صغیرہ ہیں۔ ہر مادہ میں جو ہرات کی طرح مساوات ہی شامل ہیں۔ اور وہ جو ہر  
 سے بڑے ہی ہوتے ہیں مگر وہ بھی بالکل یکساں مشہود نہیں ہیں۔ بعض وجود اور بعض  
 طاقتیں ایسی ہیں۔ کہ اُسے صرف ہماری آنکھیں ہی دیکھ سکتی ہیں۔ اور بعض وجود ایسی ہیں  
 کہ بذریعہ خوردبین کے دیکھے جاسکتے ہیں۔ اگر ایسی شیئیں خوردبین سے نہ دیکھیں تو نظری

بقیہ حاشیہ۔ سو ہوگا۔ ایک شخص ہر چیز میں گرہ لے کر رہتا ہے اور مدہوش ہو جاتا ہے۔ ہم یقین کرتے ہیں کہ اسے کچھ ہوگا ہی۔ اور اگر  
 کوئی بیرونی یا اندرونی آفت آئی ہے۔ اپنی اپنی سمجھ کے موافق ہر ایک شخص اس حادثہ کی تفسیر کر لے گا۔ خواہ راپوں میں اختلاف  
 ہی ہو۔ اسکا ہر شخص معترف ہوگا کہ اسکا موجب کوئی ضرور ہے۔ اسے کس طرح اور وجود کوئی غیر مادی کی بابت قیاس ہو سکتا ہے۔  
 باین حالات اصول یہ ہوگا کہ ہر ایک طاقت کا وجود محض مشاہدہ پر ہی موقوف نہیں۔ بلکہ اسکے آثار و تصرفات  
 بقا یا مشاہدہ کے زیادہ تر اُس کی ہستی پر مشاہدہ ہوتے ہیں۔ ۱۱۔

نہیں آتین۔ میوٹن اور ہیلون یا پانی مین جو چھوٹے چھوٹے کپڑے ہوتے ہیں وہ آنکھوں سے نظر نہیں آتے۔ مگر خوردبین سے دیکھے جاتے ہیں۔ بعض اجسام کی حقیقت اور سوت تک نہیں کہلتی۔ جب تک عمل کیمیائی سے انہیں دیکھا نہ جاوے۔ غرض دنیا اور موجودات میں بہت سے ایسے وجود اور ایسی طاقتیں ہیں جنہیں انسان برصداق یٰوَصْنُوْنَ بِالْغَيْبِ ایمان اور یقین لاتا ہے۔ یا لائے ہوئے ہے۔ اور اگر اس طرز یقین سے اعتراض کیا جاوے تو ایک نہیں میٹون وجود اور بیٹون اشیا سے انکار کرنا پڑے گا۔

بصریات کا سلسلہ بہت کچھ کیا بالکل ہی آنکھوں سے متعلق سمجھا جاتا ہے۔ لوگوں کا خیال یا یقین ہے کہ صرف آنکھیں ہی دیکھتی ہیں اور آنکھیں ہی مشاہدہ موجودات کرتی ہیں۔ اگر آنکھیں نہ ہوں تو کچھ ہی نہ دیکھا جاوے۔ بیشک آنکھوں اور بصارت پر بہت کچھ ملاحظہ اور آنکھیں بہت کچھ دیکھتی ہیں اور مشاہدہ میں لاتی ہیں۔ لیکن صرف آنکھوں پر ہی سب کچھ چھوڑ دینا خلاف حقیقت ہے۔

جو کچھ ہم اس موجودات میں دیکھتے اور جن پر ہم یقین کرتے ہیں۔ وہ باعتبار حالات اور کیفیات کے مندرجہ ذیل اقسام پر ہیں:-

(الف) بصریات بلا واسطہ

(ب) بصریات بالواسطہ

(ج) تحت آثار و تصرفات عائدہ

(د) تحت سمعیات مشتبہ

جو وجود اور جو چیزیں باہر روک ٹوک ہماری نگاہوں سے گذرتی ہیں۔ وہ بصریات بلا واسطہ ہیں ہم انہیں بلا کسی وقت کے دیکھتے اور پاتے ہیں۔ اُن میں کوئی مخالطہ نہیں رہتا۔

جو لوگ اعلیٰ طاقت یا اعلیٰ ہستی سے حرف بایں بنیاد انکار کرتے ہیں کہ وہ آنکھوں ہی نہیں دیکھی جاتی یا اُس کا جانی مشاہدہ نہیں ہوتا۔ وہ اگر ادا دیسے یقینات پر غور کریں جو بلا جہانی مشاہدہ کے تسلیم کر لے گئے ہیں۔ تو انہیں ماننا پڑیگا کہ ہم ایک ہی نہیں بلکہ اور بھی صد طاقتیں بلا دیکھے اور بلا جہانی مشاہدہ کے مانتے ہیں۔ اور سوائے اسکے ہمارا گزارہ نہیں ایک شس چھوڑ دینا اور شس ٹالی نان لینا اصول تحقیق کے خلاف ہے۔ ۱۲ -

جو شین کسی آلہ یا خوردین وغیرہ کے ذریعہ سے مشاہدہ میں آتی ہیں۔ وہ بصریات بالواسطہ ہیں۔ جب تک واسطہ موجود نہ ہو۔ اُن کا وجود بوجہ لطیف یا غایت اخفا کے مشاہدہ میں نہیں آسکتا۔

جو شین بالواسطہ ہی نہیں دیکھی جاسکتی ہیں۔ اور کوئی آلہ یا آؤزار آج تک اُن پر محتوی نہیں ہوا۔ وہ اپنے آثار اور تصرفات جاریہ کے ذریعہ سے مشاہدہ اور رویت میں آتی ہیں۔

بعض ایسی شین ہیں جنکا یقین اور اعتراف ہم محض سمعیات کے اعتبار پر کرتے ہیں۔ جو لوگ سلسلہ تعلق موجودات سے قطع کر چکے ہیں۔ اور جو وجود ہمیشہ کے لئے اس سلسلہ میں سے الگ ہو چکے ہیں اُن کا اعتراف صرف سمعیات کے اعتبار پر ہوتا ہے ہم نے بونا پارٹ۔ سلطان محمود۔ راجہ اشوک دیکھا نہیں۔ لیکن ہم اُنکا یقین اور اعتراف ایسا ہی کرتے ہیں۔ جیسے اور بصریات کا۔ جو کچھ ہم پر ذریعہ تو اتر اور روایات سمعی کے ثابت ہو چکا ہے۔ ہم اُسے تاریخی اعتبارات سے بصریات کے سلسلے میں ہی منسلک کرتے ہیں۔

قدرت نے موجودات کے دو حصے رکھے ہیں۔ یعنی جس طرح خود انسان کے حواس ظاہری اور باطنی ہیں اس طرح مجموعہ موجودات کے حواس بھی دو طرح کے ہیں۔

،، منظر عام

،، منظر خاص

منظر عام کے حصہ میں وہ تمام امور اور واقعات آجاتے ہیں۔ جو بلا کسی تردد اور کسر پہنچتے کے خود بخود پورے ہو رہے ہیں۔ آنکھیں دیکھتی اور کان سنتے ہیں۔ جو شخص دیکھنے کے لئے آنکھ اور سننے کی واسطہ کان رکھتا ہے وہ ضرور دیکھے اور سنیگا۔ جیسے ایک جاہل مستفید ہوگا ایسے ہی ایک عالم اور فاضل۔ جیسے ایک عالم کے کانوں اور آنکھوں پر موجودات کی جاریہ مزاحمتیں موثر اور وارد ہونگی۔ ایسے ہی ایک جاہل پر عمل کرینگے۔ منظر خاص مرحلہ ہے جس میں موجودات اور عطیات قدرت کے کمالات اور مخفیات

کا تماشا اور اعلان ہوتا ہے۔ یہ تماشہ وہی لوگ دیکھ سکتے ہیں۔ جو اپنے تئیں اُنکے قابل ثابت کرتے ہیں۔ عام لوگ جانتے یا سمجھتے ہیں کہ بس آنکھوں کا کام صرف دیکھنا ہی ہے۔ اس خدمت کے سوائے اُن سے اور کوئی خدمت نہیں لی جاسکتی۔ یہ ایک جلد بازی ہے۔ آنکھوں کا صرف یہی کام نہیں۔ بلکہ یہ بھی کہ اُن کے مشاہدات اور انکی بصارت سے اور یہی صد ہا رموز پر آگاہی حاصل کی جاسکتی ہے۔

فاسفہ طبعیہ میں بصریات کا ایک فن رکھا گیا ہے۔ اور اُس فن سے داناؤں اور غور کرنے والوں نے صد ہا پوشیدہ باتیں نکالی ہیں۔

فن بصریات وہ فن ہے جس میں نور اور اجسام منیرہ اور مظلمہ سے من جہت اخراج اور عمل نور بحث ہوتی ہے۔ اس فن میں بہرہ دکھایا جاتا ہے۔ کہ اجسام منیرہ اور مظلمہ سے کیا مراد ہے۔ نور کا اخراج اور اجسام پر اُنکا اثر کیونکر ہوتا ہے۔ اور اجسام کسے قسم پر ہیں اور آنکھیں نور کا استیفاء کیونکر اور کن دلائل سے کرتی ہیں۔ انعکاس نور سے کیا مراد ہے۔ اور انکسار اور الخلال سے کیا مراد عموم قدرت نے بیشک ہماری آنکھوں میں ایک طاقت اور ایک نور رکھا ہے۔ اور وہ بصارت پر موید ہے لیکن اگر خارجی اجسام منیرہ سے انوار کا سلسلہ آنکھوں سے ملاحق نہ ہو۔ تو آنکھیں کوئی مشاہدہ اور کوئی ادراک بھری نہیں کر سکتیں۔ جب ہم آنکھیں بچ لیتے ہیں۔ تو اسوقت باوجود روز روشن ہونیکے بھی ہم کوئی ادراک بصری یا مشاہدہ نہیں کر سکتے۔ یا جب روز روشن نہ ہو۔ یا کوئی اور خارجی روشنی نہ ہو۔ تو باوجود آنکھیں کھلی رہنے کے بھی بالکل بصارت کام نہیں دیتی۔ اس سے ثابت ہوا۔ کہ ہماری آنکھیں یہی اسی حالت میں مشاہدہ کرنے پر قادر ہیں جب خارجی انوار موجود ہوں۔ اس سے یہ بھی نتیجہ نکلا کہ نری عینی بصارت ہی کام کی نہیں۔ اور اسی

سلسلہ خیالی یا دہی طور پر تماشہ مختلف صور کا کر سکتے ہیں۔ اور ثبوت دہمہ یا خیالیہ سے ہوتا ہے۔ جب ہم کہیں کہیں پہنچ کر خیالی اور دہی طور پر دیکھتے ہیں۔ تو ہماری چشم خیال کے سامنے اشکال مہمومہ پھرنے لگتی ہیں۔ خواہ انکی باوجود کہ آنکھیں بند ہوتی ہیں۔ اور ہم بالکل نیا دہیا یا غافل ہوتے ہیں۔ پھر بھی عالم سیداری کی طرح برابر دیکھتے اور سنتے ہیں۔ اور اگر ہم جاگ نہ آؤ۔ اور ہم اسی حالت میں پڑ کر رہیں۔ تو جیسو عالم سیداری میں بلا خدشہ کام کئے جاتے ہیں۔ ایسی ہی عالم خواب میں بھی

پرس اور خاتمہ نہیں بلکہ خارجی اور باطنی دونوں چشموں کا ہونا ہی لازمی اور مشروط ہے۔  
جو طاقت ہماری یعنی بصارت پر روشنی ڈالتی ہے۔ اسکا نام نور ہے۔

،، نور ایک لطیف مادہ ہے۔ جو کہ اجسام میں نہ کے مواد یا اجزاء صغیر سے مرکب  
یا مولف ہے اور ان اجسام سے خارج ہو کر بہ شکل خطوط مستقیمہ بغایت سرعت  
دیگر اجسام سے ٹکرا کھاتا ہے۔ اور آگاہین اسکا عکس قبول کرتی ہیں۔  
بعضوں نے کہا ہے۔ کہ نور مادہ نہیں۔ بلکہ ایک اتھرا زنی الائیتر ہے جو غایت  
لطافت میں ساری اور موثر فی السکون والاجسام ہے +  
نور کے تین خواص ہیں :-

(۱) نور اجسام میں سے ہر جہت میں بالتساوی منتشر ہوتا ہے۔  
(۲) اگر ہر جہت میں بالتساوی منتشر نہ ہو۔ تو لازمی ہے کہ کسی جہت میں کچھ حالت  
ہو اور کسی میں کچھ اور چونکہ اجسام میں سے انبعاث الوار یکدفعہ بلا وقفہ اور بلا مزاحمت  
کے ہوتا رہتا ہے۔ اس واسطے ہی قیاس کیا جاویگا۔ کہ بالتساوی انبعاث ہے۔  
(۳) نور خطوط مستقیمہ میں خارج ہوتا ہے۔

جب شنا عین نکلتی ہیں تو وہ بصورت خطوط مستقیمہ ہوتی ہیں۔ یہ اس واسطے کہ  
جو شے پورے زور اور کمال سرعت سے خارج ہوگی۔ وہ ضرور ہے کہ بخط مستقیم

بقیہ حاشیہ۔ مشغول ہیں۔ آنکھیں اور کان تو بند ہوتے ہیں۔ پھر کیون ہم دیکھتی اور سنتی ہیں۔ عرف اسوجہ کہ عین ظاہری تو تا  
بصارت کے علاوہ ایک باطنی بصارت بھی حاصل ہے۔ اور ہمارے مشاہدات اور بصریات کا سلسلہ نہر یعنی عل بر ہی ختم نہیں ہو جاتا۔ بلکہ  
باطنیات سے ہی کام لگتا ہے۔ اور موجودات کا بہت سا حصہ اس قیل کر کہ اسکا وجود اور اسکی ہستی باطنی مشاہدات اور باطنی  
مشاہدات کے تابع ہے۔ اور اسکی ذریعے سے ہم اس پر یقین لاسکتے ہیں۔ - ۱۲ -

لے گواہی دے کر نور خط مستقیمہ منتشر ہوتا ہے۔ مگر جن اجسام پر اسکی ٹکراؤ پڑتی ہے۔ انکی شکل قبول کر لیتا ہے۔ اس سے  
یہ لازم نہیں آتا کہ اسکی اصلی تقاریر کوئی فرق ہو۔ اسکو نور کا نزول ہمیشہ بخط مستقیم ہی ہوتا ہے۔ خواہ کسی حالت میں۔  
جو اشکال اور چہرہ اسے قبول کرتے ہیں۔ وہ اپنی حالت کے مطابق اسکا عکس اپنی ہیں۔ ایک مثلث شیشہ (منشور مثلثی) میں

میں آفتاب کی شعاعیں مستقیمہ ہی پڑیں گی۔ مگر شیشہ میں جو عکس ہوگا۔ وہ شدت غامبہ گا۔ - ۱۳ -

خارج ہو۔ آفتاب کی کرنیں اور شعاعیں ہمیشہ بہ خط مستقیم خارج ہوتی ہیں۔ بعض نے یہ تاویل بھی کی ہے۔ کہ چونکہ اخراج اشعہ جسم منیرہ کے ہر جہت سے ہوتا ہے۔ اس واسطے سوائے صورت مستقیمہ کے اور کوئی صورت اختیار ہی نہیں کی جاسکتی ۔  
بعضوں نے آگ کی مثال دیکر یہ ثابت کرنا چاہا ہے۔ کہ سوائے خطوط مستقیمہ کے ہی اشعہ منتشر ہوتے ہیں۔ لیکن اسکا جواب یہہ دیا گیا ہے۔ کہ کہہ مار کی تمام اشعہ بہ خط مستقیم خارج ہوتی ہیں۔ ہوا جب حایل اور مزاحم ہوتی ہے۔ تو صورت مستقیمہ بدل جاتی ہے۔

(۳) نور ہر جسم سے ٹکرا کھاتا ہے۔ خواہ جسم شفاف ہو اور خواہ منظم۔ عام اس سے کہ وہ جسم اُسے قبول کرے یا کرے۔

نور بین ایک طاقت اور ایک سرعت ہے۔ حکیموں نے ثابت کیا ہے۔ کہ نور ایک ثانیہ میں ۱۹۲۰۰۰ میل طے کرتا ہے۔ نور عامل ہی ہے۔ اور معمول ہی۔ کل اجسام پر اسکا اختوا اور عمل ہے اور ہر جسم سے اسکی ٹکرا لگتی ہے۔ لیکن وہ معمول ہی ہے۔ معمول سے ہماری مراد یہ ہے۔ کہ اُس سے ہر جیل علمیہ کام لیا جاسکتا ہے ۔

اجسام منیرہ سے لگاتار اور بلا مزاحمت جو انوار اور جو اشعہ ہر جہت میں منتشر ہو رہے ہیں وہ عجبٹ اور رائیگانہ نہیں ہیں۔ اور نہ محض اس غرض سے کہ ہم اپنے روزمرہ کے بصریات میں اُن سے کام لیں بلکہ اس واسطے کہ انہیں مدبرانہ اور حکیمانہ نظروں سے دیکھیں اور شین تجربہ بین آزمائیں۔ اور اُنکے زور سے استقرای طریق پر انسانی آسائش اور راحت کیواسطے مختلف وسائل پیدا کریں۔ یہ انوار اور یہ اشعہ صرف جمائی ضروریات پر ہی حاوی نہیں ہیں۔ بلکہ یہ قول بعض فلاسفران ہند روحانی ترقیات کے لئے ہی انکی ضرورت ہے۔ بعض مزاحین ہند نے انوار اور اشعہ کا عکس روحانیات پر بھی لیا ہے۔ میں نے ایک ہندی کتاب میں دیکھا ہے۔ کہ لوگ و دیانین بعض مزاحین ہند آفتاب یا چاند کی شعاعوں سے کام لیتے رہے ہیں۔ اس عمل کا ذکر حال کے فن سمرنم میں بھی پایا جاتا ہے۔ اور بعض عالموں نے معمولوں سے یہ مشق ہی کرائی ہے

گروہ چاند کی طرف ٹکٹکی باز محکمہ بیٹھے ہیں۔ اور بعض نے ثابت کیا ہے۔ کہ اس قمری عمل سے عالمین نے فائدہ ہی اٹھایا ہے طبی طریق پر ہی آفتابی اور قمری شعاعوں سے فائدہ اٹھایا گیا ہے۔ چنانچہ اب بعض ڈاکٹر آفتابی شعاعوں سے علاج مجالچہ ہی کرتے ہیں۔  
موجودات کا مطالعہ غور سے کرو۔ اس کے باطن میں۔ اُس کے ظاہر سے زیادہ اور قیمتی فائدہ ہے ہیں \*

آفتاب حرارت اور سوزش کا ہی مخزن نہیں۔ اور چاند میں سردی ہی نہیں بھری۔  
آگ جلاتی ہی نہیں۔ پانی غرقاب ہی نہیں کرتا اور نہ صرف ہماری پیاس بجھاتا ہے۔ ہوا ہمیں سردی نہیں رکھتی بلکہ یہ سب طاقتیں ہمیں اور ہی فائدہ بخشتی ہیں۔ جو دیکھتے اور جو غور کرتے ہیں۔ پاتے ہیں اور جو غور نہیں کرتے انہیں کچھ نہیں ملتا۔ فقہ

## ۲۲ - اتفاق

لفظ اتفاق یا اتفاقاً سے وہ کیفیت یا وہ حالت مراد ہے۔ جو سلسلہ موجودات اور وقوعات کی بحث میں بمقابلہ ایک ارادہ یا طاقت کے اطلاق پاتی ہے۔ یا ان لفظوں سے وہ کیفیت مراد لی جاتی ہے۔ جس سے موجودات اور وقوعات کے وجود پر استدلال کیا جاتا ہے۔  
موجودات اور وقوعات کا وجود اور وقوع کو باعتبار ایجاد اور اقلع زیر بحث چلا آتا ہے لیکن ایسے وجود اور وقوع کے وجود سے کوئی فریق ہی منکر نہیں۔ ہم یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ ایک موجود اور ایک وقوع کا وجود ہے۔ لیکن اس وجود یا اُس وقوع کے استدلال کی نسبت آپس میں اختلاف ہے \*

۱۔ وجود باعتبار وجود نہیں رکھتا ہے۔ ۲۔ "وجود مری" ۳۔ "وجود غیر مری"

وجود مری کا کبھی دو قسمین ہیں - ۱۔ "دیکھا گیا" ۲۔ "دیکھنے کے قابل"

بہت سی ایسی وجود یا ایسی کیفیات ہیں جنہیں ہم دیکھتے تو نہیں۔ لیکن دیکھنے کے قابل ہیں۔ یا جنہیں ہم دیکھ سکتے ہیں پانی کے



بعض کے خیال میں کوئی وجود اور کوئی وقوع بغیر کسی علت کے وجود پذیر نہیں ہو سکتا  
بعض کے خیال میں علت لازمی ہے لیکن علت العلل کوئی نہیں ہے۔  
بعض کے خیال میں علت کا علم اور اولک ہو سکتا ہے اور بعض کے خیال میں نہیں ہو سکتا +  
بعض کے خیال میں یہ علت یا بہرہ علتیں کسی ایک فاعل کے ارادہ کے تابع ہیں۔ اور بعض کے  
خیال میں ایک فاعل دوسرے کے تابع نہیں۔ ہر فاعل بچاؤ خود اور بذاتہ مختار ہے +  
بعض کے خیال میں فاعل ذمی الارادہ ہے۔ اور بعض کے خیال میں فی الارادہ نہیں ہے +  
بعض نے یہ تشریح کی ہے کہ

”نہ کوئی فاعل ہے۔ اور نہ کوئی علت۔ محض اتفاق سے یا اتفاقاً سب کچھ ہو رہا ہے۔  
ہم نہیں جانتے کہ کیوں ایسا ہو رہا ہے۔ اور کب سے یہ سلسلہ چلا جاتا ہے۔ اور کب تک  
چلا جاویگا۔ جو کچھ ہو رہا ہے یا جو کچھ ہوتا ہے۔ اس سے نہ تو کسی قوت فاعلی یا فاعل کا  
استدلال کر سکتے ہیں۔ اور نہ ہی کوئی علت یا علت العلل نکل سکتی ہے۔ یوں ہی ہونا آیا ہے  
اور یوں ہی ہوتا جائیگا۔

یہ تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ

”یوں ہی ہونا آیا ہے یا

”یوں ہی ہو جائیگا۔

لیکن کسی ابتداء یا انتہا کے نہ ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم یہی مان لیں۔ کہ اسکا کوئی  
فاعل یا سلسلہ فاعل ہی نہیں۔ کیونکہ اقتدا و زمانہ یا انقضاء و زمانہ کی بحث اس خیال کی نفی نہیں  
کر سکتی۔ ہم مان لیتے ہیں کہ وہ

بقیہ حاشیہ جرم یا جرم بیرون میں پا کر جلتے ہیں۔ گو ہم انہیں سرسری نگاہ میں دیکھتے تو نہیں پر ان کا وجود کسی نہ کسی  
لمحزہ کی دیکھ جانے کے قابل ہے جس کو ہم انہیں کثرت اوقات خود میں گذر کر دیکھ ہی لیتے ہیں۔ غیر مری کی ہی دو تین ہیں۔

(۱) ”وہ غیر مری جو کہ گہری انگبین یا کوئی آلہ قادر نہیں ہوا۔ اور نہ کوئی ایسی وسیلہ ملتی ہے۔

(۲) وہ غیر مری جنہیں ہم انگبین نہ تو دیکھ سکتی ہیں۔ اور نہ کوئی آلہ انکی رویت پر قادر ہو سکتا ہے ان میں سے خواہ کوئی کسی

صورت ہو۔ وہ دشواری انکا نہیں کیا۔ یا اسکا نہ اگر ہم دشواری انکا کریں۔ تو پھر ہمیں باعتبار اس اصول کا کڑوہ وجود انکی انکار کرنا پڑے

، یوں ہی ہوتا آیا ہے :-

، اور یوں ہی ہوتا جائیگا :-

لیکن سوال یہ ہے کہ :-

، کیونکر ایسا ہوتا آیا ہے۔

، اور کیونکر ایسا ہوتا جائیگا :-

اگر ان سوالوں کا یہ جواب ہو کہ ، اتفاقاً ایسا ہوتا آیا ہے

، اور اتفاقاً ایسا ہوتا جائیگا :-

تو یہ بحث ہونی چاہئے کہ

، اتفاق کی کیا مراد ہے۔

، اور اسکی بنیاد کس پر ہے۔

لفظ اتفاق یا اتفاقاً سے وہی مرادین لی جاسکتی ہیں۔

، (۱) جو کچھ ہو رہا ہے یا جو کچھ آئندہ ہوگا۔ وہ چند ایسے اسباب کے تابع ہے۔ کہ جن میں سے بعض اسباب کا تو ہمیں علم ہے۔ اور بعض اسباب ہمارے ادراک یا محیط علم سے باہر ہیں۔ اور یہ اسباب کسی نہ کسی فاعلی علت کے ماتحت ہیں۔

، (۲) جو کچھ ہو رہا ہے یا آئندہ ہوگا۔ گو وہ کسی علت کے تابع ہو۔ لیکن یہ کہنا کہ وہ علت ذمی ارادہ یا ذمی غم ہے یا اس علت کے افعال کا کسی جہت سے کوئی علاقہ یا کوئی نسبت ہر ایک غلط اصول ہے۔

، ہمیں اس بحث سے کوئی سروکار نہیں کہ کوئی علت ہے یا نہیں۔ یا ایسی علت فی الارادہ ہر یا غیر ذمی الارادہ یا اس کے افعال کی کسی نسبت ہے یا نہیں یا خود بخود ایسا ہو رہا ہو۔ اور ایسا ہی ہوتا جاوے گا۔

اس آخر شق کے سوا کوئی جتنی شے ہیں۔ گو وہ قابل خطاب یا قابل بحث ہیں۔ لیکن

بقیہ حاشیہ۔ حالانکہ انہیں ہم کہہ سکتے ہیں۔ لیکن ان کو وجود سوا انکار نہیں کرتے۔ ان کو یہ ثابت کیا جاوے کہ ایسا وجود

فی الحقیقت ہر ہے نہیں۔ تو یہ جدا بات ہے۔ ۱۲۔

چونکہ انکی صورت اس شقِ اخیر سے مغایر ہے۔ اس واسطے اسکے ساتھ کوئی تعلق یا نسبت نہیں +

جب یہ بحث کیجاتی ہے کہ  
 "جو کچھ ہو رہا ہے۔ یہ اتفاق ہے یا خود بخود ہو رہا ہے۔  
 یہ جو کچھ ہوگا۔ وہ اتفاق ہوگا۔ یا خود بخود ہوگا۔"

تو یہ کہنا پڑیگا کہ موجودات اور وقوعات کی کوئی علت فاعلی نہیں ہے۔ نہ کوئی اعلیٰ طاقت  
 ان پر حاوی ہے جب ہم اس امر کے قائل ہونگے۔ کہ جو کچھ ہو رہا ہے۔ خود بخود ہو رہا ہے۔  
 تو ہمیں شرعیہ سوال حل کرنے ہونگے۔

(الف) کیا طاقت خود بخود کسی ترتیب اور قاعدہ کے تابع ہے۔

(ب) کیا کوئی ترتیب اور کوئی قاعدہ ارادہ سے باہر یا مغایر ہوتا ہے۔

(ج) کیا جو کچھ ہو رہا ہے۔ یہ ایک ترتیب اور ایک قاعدہ سے ہوتا ہے۔

(د) کیا ایک ترتیب اور قاعدہ کے تابع ہونا خافی مفہوم خود بخود یا اتفاق کو نہیں ہے۔

جب یہ کہا جاتا ہے کہ

"اتفاق ہو گیا یا خود بخود ہو گیا۔"

تو وہ کسی ترتیب اور کسی قاعدہ کے تابع نہیں سمجھا جاسکتا۔ اور اس میں کوئی ارادہ اور کوئی  
 پابندی نہیں ہوتی۔ اور کوئی ترتیب یا کوئی قاعدہ ارادہ کی پابندی سے باہر نہیں ہوتا۔

لیکن لفظ خود بخود اور اتفاق یا اتفاقاً میں ایک لغوی نسبت ہے۔ جو لوگ اسات کے قائل ہیں۔ کہ دنیا میں جو کچھ ہو رہا ہے  
 یا ہوتا ہے۔ یہ سب کچھ ایک اتفاقی حالت ہے۔ وہ دراصل اس امر کے قائل ہیں۔ کہ جو کچھ ہوتا یا جو کچھ ہو رہا ہے۔ خود بخود  
 ہوتا اور خود بخود ہو رہا ہے۔ خود بخود کے مفہوم میں سوائے خود بخود کے اور کوئی ذات یا طاقت داخل نہیں ہے۔ کہ بعض  
 نے یوں ہی تشریح کی ہے کہ جو شخص اسکے قائل ہیں کہ

"سب کچھ خود بخود ہی ہو رہا ہے۔" وہ اسکی تہ نہیں پہنچے ہیں۔ کیونکہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ خود بخود ہو رہا ہے یا خود

بخود ہوتا ہے۔ تو اس میں لازم نہیں آتا کہ اس خود بخود میں کوئی اور طاقت یا کوئی اور وجود محرک یا دخل نہ ہو۔ خواہ وہ

محرک بالقوہ ہو خواہ بالفعل جب یہ کہا جاتا ہے کہ

”پانی خود بخود اچل کر بہ گیا۔“

اسمین کوئی ترتیب اور کوئی قاعدہ نہیں پایا جاوے گا۔

کیونکہ اگر دوسری مرتبہ پانی ایسے ہی بہے گا۔ تو اُس کا بہاؤ کسی اور ہی طریق پر ہوگا۔ یہی دلیل اس پر ہے کہ ایسا بہاؤ خود بخود ہوتا۔ اور کسی قاعدہ کی پابندی سے باہر نہ ہوگا۔ جو کچھ ہو رہا ہے ہم دیکھتے ہیں۔ کہ وہ ایک قاعدہ اور ایک ترتیب سے ہو رہا ہے۔ گو ہم بعض صورتوں میں ایک بے ترتیبی اور بیقاعدگی بھی پاتے ہیں۔ لیکن دراصل کوئی بیقاعدگی اور بے ترتیبی نہیں ہوتی۔ ہم سلسلہ ترتیب اور قواعد میں ایسا غور کر سکتے ہیں کہ ہم یہ ثابت کر سکیں کہ عادی ہیں۔ یا بالکل سرسری نظر سے دیکھتے ہیں۔ اگر بہ نظر غائر دیکھیں تو کوئی امر یا کوئی وقوع بھی ترتیب اور قاعدہ سے باہر نہیں ہوگا۔ زنجیر کی کنڈیلوں کی طرح ایک ہستی دوسری ہستی سے اور ایک علت دوسری علت سے وابستہ اور مربوط ہے۔ سلسلہ موجودات اور سلسلہ وقوعات میں جو ترتیب اور جو بقا عادی

بقیہ حاشیہ۔ ”ہو خود بخود چل رہی ہے“ ”میں خود بخود برس رہا ہوں“ ”بادل آرہے ہیں“

”دھوپ پڑتی ہے“ ”سردی کا زور ہے“

✱

تو ان مقولات سے بہرہ راز نہیں ہوتی کہ ان واقعات میں کوئی اور طاقت شامل نہیں۔ سب وقوعات میں کوئی ذاتی اور طاقت نہیں ملے گی۔ جب ہم یہ کہتے ہیں۔

”ہم کرتے ہیں“ ”میں کرتا ہوں“

”ہم کرینگے“ ”میں کرونگا“

”میں چاہتا ہوں“ ”میں چاہونگا“

تو ان حالتوں میں چند اور طاقتیں ہی شامل ہیں۔ جنہیں یا تو ہم کچھ نہ کچھ جانتے ہیں۔ اور یا ہماری علم سے باہر ہیں۔

خواہ کوئی کسی صورت ہو اتفاق۔ اتفاقاً اور خود بخود کے مفہوم میں ایک نسبت مضوی موجود ہے۔ اور دونوں سے ایک ہی مراد ہے۔ جو

شخص بہ دونوں میں ایک ہی مفہوم کے تابع نہیں سمجھتا وہ ایک دوسری بحث چھیڑتا ہے جو اُس سے الگ ہے۔ ۱۲۔

۱۵ گویا بی نظاہر خود بخود اچلا اور بہا۔ لیکن اسکے واسطے ہی کوئی نہ کوئی محرک ضرور ہوگا۔ یا ہوا کے چونکے نے حرکت

دی ہوگی۔ اور یا کوئی دھکا لگا ہوگا۔ یا کوئی اور اندرونی باعث ہوگا۔ کیونکہ یہ تو ہو سکتا ہے۔ کہ ہمیں باعث کا علم نہ ہو۔ لیکن یہ

نہیں ہو سکتا کہ کوئی باعث یا کوئی موجب ہی نہ ہو۔ اگر ہم انواع اور محرکات کے سلسلہ پر غور کریں تو ہمیں آخر پر پتہ لگ جاوے گا۔

پائی جاتی ہے۔ اُس سے صاف طور پر یہ پتہ لگتا ہے۔ کہ یہ تمام سلسلہ کسی فاعل فی الارادہ کے ہاتھ میں ہے۔ اور اُس نے اسکے واسطے ایک ایسا جامع مانع قانون تدوین کر رکھا ہے۔ جو کسی حالت میں بھی شکست نہیں ہوتا۔ سائنس دانوں نے لگاتار اور مسلسل کوششوں سے یہ نتیجہ نکالا ہے۔ کہ کسی سلسلہ موجودات اور وقوعات میں بھی گڑبڑ اور بیفقا عدگی نہیں پائی جاتی :-

ایک ذرہ دوسرے ذرہ سے اس خوش اسلوبی سے پیوست اور متراج کر رہا ہے۔ اور ایک گندمی دوسری گندمی سے اس خوبی سے جوڑی گئی ہے۔ کہ عقل انسانی حیران ہی نہیں ہوتی بلکہ اُس سے ایک جامع کاریگری کی کارگیری اور ضائع کی صنایع پر استدلال اور استہادہ کرتی ہے۔

ہو ایک قاعدہ ایک ترتیب سے چلتی ہے۔ مینہ ایک قانون کے تابع برتا ہے۔ سورج ایک قاعدہ سے نکلتا اور ایک قاعدہ سے ہی چھپتا ہے۔ شعاع کی رفتار بھی ایک قانون کے تابع ہے۔ انسانی خلقت اور انسانی نشو و نما بھی ایک قاعدہ ہی کے تابع ہے۔ زندگی اور موت بھی ایک قاعدہ ہی رکھتی ہے۔ ایک نوع موجودات یا ایک شق وقوعات سے یکراں خیر تک دیکھتے جاؤ کوئی شق یا کوئی نوع بھی بیفقا عدہ اور بے ترتیب نہ نکلیگی۔ جہاں کبھی ترتیب اور قاعدہ میں فرق آیا۔ وہیں صورت حال بگڑ گئی۔ اور انقلاب آگیا۔ کسی حکیم نے کیا خوب کہا ہے :-

”اچانگاہ صیغفون میں قانون کی کیون تلاش کرتے ہو۔ اوپر نیچے ارد گرد قانون ہی

بقیہ حاشیہ۔ کہ ہر حرکت یا ہر متن یا ہر وقوعہ کا کوئی نہ کوئی سبب ضرور ہوتا ہے۔ عام اس سے کہ ہمیں اسکا علم ہو یا نہ ہو۔ ان میں ہم کہہ سکتے ہیں۔ کہ ہم اُن وقوعات کے قوانین القاع سے بالکلیت واقفیت اور شناسائی نہیں رکھتے۔ یا وہ ہماری حیضہ ادراک سے باہر اور مستتر ہیں۔ ۱۲۔

اس مسئلہ ارتقا ہی ایک قاعدہ ہی ہو۔ گو قاعدہ ارتقا کے خلاف بہت سے حکما رہیں۔ اور اُن کو دلائل بھی سرسری اور بڑے نہیں ہیں۔ لیکن باوجود اسکے الباطل کے ہی انسانی نشو و نما کا ایک قاعدہ ہی قرار دینا پڑیگا۔ اُسے چاہئے ارتقا کہ لو اور چاہئے کچھ اور جو طرہ قرار دینگے۔ وہ کسی نہ کسی قاعدہ کے ہی تابع ہوگا۔ ۱۳۔

قانون ہے جب کوئی ہستی اور کوئی وجود یا کوئی وقوعہ اور کوئی حادثہ اور کوئی کیفیت بھی  
قانون یا حد قانون سے باہر نہیں۔ تو پھر مان لینا کچھ مشکل نہیں۔ کہ ہمارے ارد گرد  
تمام قانون ہی قانون ہے۔

ہم خود بھی کسی نہ کسی قانون کے تابع ہیں۔ اور دوسرے بھی ہماری طرح قانون کے  
پابند ہیں۔ اس سلسلہ سے نہ کوئی باہر جاسکتا ہے اور نہ کسی کی ہستی اُس سے آزاد ہو سکتی۔  
کون کوا کیسی ہستی ہے جو ہستی قانون نہیں رکھتی۔ سچ تو یہ ہے۔ کہ ہم خود بھی ایک قانون اور ایک  
ضابطہ ہیں۔ ہوا ایک قانون ہے۔ زمین ایک قانون ہے۔ آسمان ایک قانون ہے۔ آفتاب  
ایک قانون ہے۔ مانتا ہے ایک قانون ہے۔ انسان ایک قانون ہے۔ حیوان ایک قانون ہے۔  
یہ تمام موجودات اور قوتیں اُس ضابطہ یا اس قانون کی تشریح ہیں۔ جو ضابطہ ازل و موسم  
ہے۔ کون ہے جو اس قانون میں نقص نکالے۔

کون ہے جو اسکی بدریکڑے۔ کون ہے جو اس کا مقابلہ کرے۔ کون ہے جو  
اس میں فی نکالے۔ کون ہے جو اسکے غوامض تک پہنچ سکے۔ کون ہے جسے اسپر  
بالکیت عبور ہو۔ کون ہے جسے اسکے مطابق عقل و شعور ہو۔ جب یہ تمام سلسلہ کسی  
نہ کسی قانون اور قاعدہ کے تابع ہے۔ تو کیفیت خود وجود یا اتفاق اور اتفاق کے منافی  
ہوگا۔ کیونکہ خود وجود کی تعریف یہ ہے۔ کہ وہ کسی قاعدہ پر ترتیب کے تابع نہ ہو۔ یا یہ کہ  
اس میں ایک قسم کی بے ترتیبی اور بے قاعدگی پائی جاوے۔ مثلاً اگر آفتاب کا  
طلوع اور غروب سلسلہ بے قاعدہ ہوتا۔ تو ضرور ہوتا۔ کہ وہ کبھی نہ کبھی اپنے خلاف  
عادت بھی نکلتا اور ڈرتا۔ یا آفتاب کبھی حدت اور پیش سے بھی خالی ہو جاتا۔ اور ہوتا  
میں یہ طاقت پیدا ہو جاتی۔ آفتاب پر کیا موقوف ہے۔ اسی طرح اور بھی  
صد سلسلے شہادت ہیں۔ لے جا سکتے ہیں۔ اگر یہ کوشش کی جاوے کہ کسی قدرتی

سلسلے میں کون کون اور محققوں نے یہ قدرتی کوشش کی ہے۔ اور صدی فاضل اور فلاسفر اس سلسلے میں ہیں۔ لیکن  
اُن میں کوئی ایسا نہیں جنہیں بالکیت اس میں دسترس ہوئی ہو۔ جو لوگ اُسے کسی کمانڈر تک پہنچو ہی بجائے غور کے یہ کہتے  
مڑے۔ اب جانا کہ کچھ بھی نہ جانا۔ “ ۱۲۔

سلسلہ میں بے قاعدگی ثابت کی جاوے تو مشکل ہی نہیں۔ بلکہ ناممکن ہوگا۔ دنیا میں ایسے لوگ ہی گزر رہے ہیں کہ جنہوں نے قدرت کے سلسلوں میں نقص نکالنے کی کوشش کی ہے مگر باوجود مساعی شستہ کے انہیں قائل ہونا پڑا ہے۔ کہ خود ان کے فہم اور ادراک کی غلطی تھی۔

خلاف اس کے اتفاقی یا خود بخود سلسلوں میں ایک نہیں ہزاروں بڑا عندیہ اور نقص پائے جاتے ہیں۔ خود بخود اور خود روی میں گو فرق ہے۔ مگر کچھ نہ کچھ نسبت ہی ہے۔ خود روی ہر حالت میں اچھی اور باضابطہ ہی ثابت نہیں ہوتی۔ سینکڑوں مستقم نکلتے ہیں۔ ہر ایسا سلسلہ اور ہر ایسی حالت جو خود بخود شمار ہوتی ہے۔ اپنی ذات میں کچھ نہ کچھ نقص رکھتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہم حالت خود بخود اور خود روی سے ایسا سلسلہ ہی مراد لے سکتے ہیں۔ جو کسی قاعدہ یا ضابطہ کے تابع نہ ہو۔ یا جہیں کوئی ترتیب قانونی نہ پائی جاوے۔

جب یہ ثابت ہے کہ

وجودات کے سلسلے میں کوئی بقاعدگی یا بے ترتیبی نہیں ہے اور یہ بھی ثابت ہے کہ بے ترتیبی یا بقاعدگی اسی حالت میں وقوع پذیر ہوتی ہے۔ کہ جب وہ کسی قانون کے

سے یہ جڑا بات ہو کہ ہم اپنی نقص فہم یا مستقم درک کی وجہ سے ایسے سلسلوں کو کبھی میں تاحرکہ کوئی نقص نکالیں۔ ورنہ قدرتی سلسلوں اور ضابطوں میں کوئی نقص یا مستقم نہیں ہے۔ حقیقت نقص اس سلسلہ کا معدوم ہو سکتا ہے۔ کہ جب کوئی غرض اور دقیق اور پیچیدگیوں میں کم کا عقد واقع ہوں۔ یہ بات بیان معقودہ۔ قدرت کی ہر بات اور ہر سلسلہ میں ایک پیچیدگی اور الجھن یا مشکل ہے۔ ظواہر تو ہم آسانی سے کامیاب ہو جاتے ہیں۔ لیکن ذرا آگے چل کر ایسی منزل آ جاتی ہے جہاں پہلے جھلیان چکر میں ڈال دیتے ہیں۔ اور ہمیں ایک یا ایسی حالت میں پہلی منزل پر ہی واپس آنا پڑتا ہے۔ ۱۲۔

کے بعض نے موجودات میں کوئی بعض افراد موجودات کی نظیر یہ بہ استدلال کرنا چاہی کہ قوانین قدرت میں اگر کوئی بقاعدگی یا بے ترتیبی نہیں ہے۔ تو بالاضافہ تو ضرور ہائی جاتی ہے۔ اس استدلال کو متعلق چند سوئی مشالیں دی جاتی ہیں۔

۱۔ سر جوآن میں باعتبار خلقت۔ حالت کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ وہ کسی امر واقعی پر موقوف نہیں ہے۔

۲۔ بعض موجودات میں بغیر کسی خاص امتیاز کے دوسرے موجودات سے امتیاز رکھتی ہیں۔ حالانکہ ظاہر میں یا موجودہ اشیاء اسکو خلاف ہوتی ہیں۔

تابع نہ ہو تو اب یہ دیکھنا ہے کہ :-

”آیا کوئی قانون یا ضابطہ خود بخود یا اتفاقی ہی ہوتا ہے؟“

”یا اسکا وجود یونہی وجود پذیر ہو جاتا ہے۔“

اگر ہم قانون یا ضابطہ کی تعریف کریں۔ تو اس سے اس سوال کا کچھ نہ کچھ حل ہو جائیگا۔  
قانون یا ضابطہ ایک ہی مفہوم کے تابع ہے۔ قانون سے مراد ایک ایسا علی سلسلہ ہے۔  
جس پر افعال۔ وقوعات حادثات۔ کیفیات کی ہستی کا مدار ہوتا یا مدار رکھا گیا ہے۔ یا جبکہ  
تحت ایسے تمام افعال۔ وقوعات حادثات وغیرہ وغیرہ سرزد ہوتے رہتے ہیں۔ اور  
اُن میں کوئی عملی نتیجہ عدائی یا بے ترتیبی چاہل نہیں ہوتی۔ ایسے قانون کا سلسلہ بہ ضرورت  
ظاہر کرتا ہے۔ کہ کوئی اسکا وضع ہی ہو۔ کیونکہ کوئی قانون بغیر وضع کے نہیں ہو سکتا۔  
وضع قانون میں ہر ایک امر کے متعلق ایک ترتیب کا لحاظ رکھنا ضروری ہوتا ہے اور ہر  
وضع کے لئے ایک محل کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ اور تلاش محل کیو اسطے ایک سلیم ارادہ  
اور انتخاب کی ضرورت ہے۔ قبل اسکے کہ ہم ایسے وضع قانون کی ذات یا صفات کی

بقیہ جانیں، ایک شخص باوجود انواع اقسام کی غلیات کے ہمیشہ کامیاب اور بالقور رہتا ہے۔ خلاف اسکو ایک دوسرا  
شخص باوجود ہر ایک قسم کی نیکی کے ہمیشہ مغلوب ہی نظر آتا ہے۔

ما جو مخلوق۔ دوسری مخلوق سے بد قسمت۔ بد نصیب۔ بد حالت بنائی گئی ہے۔ معلوم نہیں۔ اسکا نقص اور قصور کیا ہے۔  
اس قسم کی ادبی چند مثالیں دی جاتی ہیں۔ بعض لوگوں نے اس سے مسئلہ تراخ اور غارت علی الحلل کی بنیاد رکھی ہے۔ انکار  
کے وجہ یہ دئے جاتے ہیں۔ کہ چونکہ اس سلسلہ میں انصاف کا خون ہوتا ہے۔ اس واسطے اسکا کوئی بانی اور کوئی نگران ہی نہیں ہے۔  
اور نہ اس میں کسی کا شعور اور ارادہ دخل رکھتا ہے جو طرح پائی دریا سے نکلنے کیوقت بغیر کسی تیز کے ادھر ادھر پھیلنا جانا ہے۔  
اسی طرح حالتیں ہی ہوتے پانی کی طرح اپنا اپنا رخ بدلتی اور راہ بناتی جاتی ہیں۔ بہ نسبت اس آخیر فرقہ کے جو اتفاقی طاقت  
کے قائل ہیں۔ وہ لوگ کسی قدر ایک گھٹی راہ کی پرکڑی ہیں۔ جو تراخ کے قائل ہیں۔ کیونکہ اس راہ میں ہر ایک ترتیب  
بدلتا ہے۔ اور ان میں حقیقت کی ہی ندی کر دی جاتی ہے۔ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ موجودات باعتبار مدارج کے مختلف فیہ ہیں  
لیکن یہ نہیں دیکھتے کہ

ان ندیوں میں ضروریات کے اعتبار سے مدارج کی کمان تک ضرورت ہے۔



نسبت چیدہ بحث میں پڑیں۔ یہی طے کرنا لازمی ہے۔ کہ کیا ایک قانون کیواسطے کسی امر کی ضرورت ہے۔ اگر ضرورت نہیں ہے۔ تو کوئی قانون کوئی قانون ہی نہیں رہ سکتا۔ نہ اس میں کوئی ترتیب اور محل اور قاعدہ پایا جاویگا۔ نہ ہی اس میں درجہ بندی ہوگی۔ ناچار مسئلہ خود بخود یا اتفاقی کا قایل ہونا پڑیگا۔ اور اس صورت میں موجودات کا سلسلہ اور اس کے منافی ہے۔ کیونکہ اس میں بے ترتیبی اور بقیہ عدد کی پائی نہیں جاتی۔

جب تک ہم بقیہ عدد کی ثابت نکرین۔ اتفاقاً یا اتفاقی صورت نہیں رہ سکتی۔ ایک ضابطہ یا ایک ترتیب ثابت ہونے کی صورت میں ایک واضح کا وجود ماننا پڑتا ہے بعضوں نے یوں ہی کہا ہے۔ کہ اتفاقی حالت میں ہی ایک قاعدہ ہوتا ہے۔ اور ایک ترتیب پائی جاتی ہے۔ یہ اس خیال سے کہ اتفاقی صورتوں میں ہی کچھ نہ کچھ ترتیب اور باقاعدگی ہوتی ہے۔ بیشک ہوتی ہے۔ لیکن ایسی ترتیب یا ایسی باقاعدگی ہی دراصل شاذ و نادر ہی ہوتی ہے۔ نہ کہ کسی قاعدہ اور قانون کے ماتحت۔ بلکہ بمصادق

ماگاہ ہاں کہ کوہ کے نادان ..... الخ

ایسا عمل کوئی ثبوت نہیں۔

بیشک عادت ہی ایک قانون یا ایک قاعدہ ہے۔ اور اس میں بھی رفتہ رفتہ ایک ترتیب پیدا ہو جاتی ہے۔ لیکن دراصل وہ ہی ایک قانون کے تابع ہوتی ہے۔ اور اس کے وجود سے ہی ایک واضح کا ثبوت ملتا ہے۔ یہ تو جیہ کہ زمانہ میں جو کچھ ہو رہا ہے۔ وہ ایک عادت کے ماتحت ہے۔ بجائے خود اس کا ثبوت ہے۔

بقیہ حاشیہ۔ اس مساوات کا مسئلہ کہاں تک ہماری یاد دہانی کے حالات کے مطابق ہے۔

ما مساوات کی غرض کہاں تک پوری ہو سکتی ہے۔

ما دراصل مساوات سے کیا مراد ہے۔

اگر ان تمام امور پر قبل از اعتراض کو غور کریں اور یہ تو اعتراض کا ذریعہ ہلکا پڑ جائیگا۔ ہم مساوات کو حاشیہ پر مگر مفاد الفاظ میں ہی عملی طور پر لکھ کر دیکھیں۔ سب سے پہلے عرض اپنی اعضا سے بدینہ سے لفظ غائر ڈالے۔ اور کہہ کر کیا مساوات کا معنی وہ کسی قابل نہ تھا! میں کوئی حقیقت باقی رہ سکتی تو ہر۔ ہم نہیں جانتے کس کس میں مساوات کی ضرورت ہے۔

کہ اس میں کوئی قوی ارادہ شامل ہے۔ اور بغیر ایسے مضبوط پُرزہ کے اُس کا چلنا مشکل ہے۔ ایک زمانہ کی رفتار حرف ایک عادت کا نام ہے۔ تو یہ فیصلہ کرنا بہت آسان ہو گا۔ کہ یہ عادت کس قانون کے تابع ہے اور صاحب عادت کون ہے۔ کیونکہ عادت بغیر عادی کے نہیں ہو سکتی۔ اگر ہم یہ مان لیں کہ زمانہ اپنی

بقیہ حاشیہ۔ اور کس حد تک مساوات کو زیرِ کام نہیں چل سکتا۔ انسان جو ان کے سوا کوئی دیکر اجرام میں ہی اگر مساوات کا مسئلہ صحیح سمجھاؤ۔ تو اس کو کہاں تک قائم کر سکتا ہو۔ اگر مساوات کو یہی مطلب ہو کہ آفتاب اور مہتاب ایک ہی طاقت اور ایک ہی مواد کی ہوں۔ تو اس کو سوا کوئی اور کیا مدعا ہو سکتا ہے کہ ظلمت اور نور میں ایک نسبت غیر انوس پیدا کیجاوے سب سہ پہلے یہ دیکھنا ہو کہ مساوات کو مطلب اور مفہوم کیا ہے۔ اگر یہ مفہوم ہو کہ سب برابر ہوں اور کوئی امتیاز نہ ہو تو یہ ایک ایسی آرزو ہے جس کو دنیا کا سارا انتظام تو دبا لا ہو سکتا ہے۔ اگر ہم خود بخود یا اتفاقی تھیوری کو ہی قائل ہوں۔ تو اس کو یہی یہ آرزو پوری ہوتی نظر نہیں آتی۔ کیونکہ خود بخود یا اتفاقی عمل کا صورت میں تو کوئی ترتیب اور کوئی قاعدہ ہی باقی نہ رہیگا۔ مساوات رہیگی۔ اور نہ امتیاز و اعتدال۔ ایک نقشہ قائم ہی نہیں رہ سکتا۔ جب ایک قانون کو تحت یہ حالت نہیں رہتی نظر آتی۔ تو سبقاً عدلی میں کیونکہ مساوات کا مطلب کل سکتا ہو۔

ہم یہ یہ سوچ رہے ہیں۔ کہ مساوات آخر کس کس امر میں مطلوب ہو۔

۳ " کیا ذات میں -

" یا صفات میں -

" خواص میں -

" یا عوارض میں -

" ظاہر میں -

" یا باطن میں -

" ابتدائیں -

" یا انتہائیں -

۴ " اگر ان سب امور میں مطلوب ہو۔ تو پھر اسباب میں ہی مساوات درکار ہوگی۔ کیونکہ یہ سب امور چند اسباب کے تابع ہیں اور ان

میں مساوات کا ہونا غیر ممکن ہے کیونکہ اسباب کا جو اور حصول جگہ گزرتو کو مربوط ہے۔ انہا ایک ہی جہان پر گھٹا کسی حالت میں نہیں ہو سکتا۔

عادت کے موافق چل رہا ہے۔ اور اسپر کوئی دیگر طاقت حکمران نہیں ہے۔ تو پھر بھی یہ ماننا ہی پڑیگا کہ زمانہ اور زمانہ کی عادت ایک قانون اور ایک ضابطہ رکھتی ہے۔ خواہ یہ قانون اسکی اپنی تجویز قرار دیا کرے اور خواہ کسی اور کی۔ اگر اسکی اپنی تجویز ہے تو پھر اسی کو ایک اعلیٰ طاقت ماننا پڑیگا۔

اور اسی پر سب سلسلوں کا خاتمہ ہو جاوے گا۔ اور اگر کسی اور کی تجویز ہے۔ تو وہی واضح قوانین متصور ہو کر ایک اعلیٰ ہستی قرار پاوے گا۔ ہمارا قانون قائم اور زندہ ہو۔ اسکو واسطی کسی قائم اور زندہ طاقت کی ضرورت ہے۔ یہ تجویز ہے کہ ہم اپنی آنکھوں میں ایک جیتہ قائم۔ صحیح قانون تو دیکھتے ہیں لیکن فیصلہ نہیں کر سکتے۔ کہ اسکا بانی ہی کوئی ہونا چاہیے یا نہیں۔ اپنے ہر فعل اور ہر حرکت کی واسطی ایک بانی قرار دیتے ہیں۔ لیکن مجموعہ افعال کی واسطی

بقیہ حاشیہ۔ اور اگر محض چند صورتیں ضرورت ہے۔ تو یہی اعتراض باقی رہے گا۔ اور عادت ہو جاوے گی۔ بیشک چون اور تفاوت کی ایک گھبراہٹ ضرور پیدا ہوتی ہے۔ لیکن جب اس عمل میں لا کر دیکھا جاتا ہے۔ تو یہ سارا راز کھل جاتا ہے اور قابل ہونا پڑتا ہے۔ کہ جو سلسلہ رکھا گیا ہے۔ وہ بہت ہی موزوں ہے۔ مانتہ اور پیر کا ایک ہی نمبر ہے۔ آنا خود اپنی ہی جسم کے لئے ایک مشکل پیدا کر دیتا ہے۔ انسان قدرت پر تو اعتراض کرنے سے چونکنا نہیں۔ مگر جو عمل خود کرتا ہے۔ اس میں ہم عمل ملحوظ ہی نہیں رکھتے۔ جن امور کی وہ آپ ہی بنیاد رکھتا ہے۔ ان میں ہی سادات کا اصول ترک کر دیتا ہے۔ گاڑی بناتا ہے۔ اس میں دھڑکی کی جگہ پتہ نہیں رکھتا۔ اور پتہ کی جگہ دھڑکا نہیں رکھا جاتا۔ گنتی بہت زیادہ شروع کر کے کر ڈول تک جا پہنچتا ہے۔ اور ان میں تیر کر تا ہے۔ ایک ایک سمجھا جاتا ہے۔ دو دو کا درجہ پاتے ہیں۔ اگر اس کے خلاف ہو تو انسان پاگل کہلاتا ہے۔ سفید رنگ سفیدی کہا جاتا ہے۔ اور زرد زرد ہی ہوتا ہے۔ پانی اور غدر کا فرق کیا جاتا ہے۔ غرض ہر کام اور ہر فعل میں ایک نسبت اور ایک تیر رکھ دیا جاتا ہے۔ اور اسی نسبت یا تیر کا نام درجہ بندی اور تدریج اور سوشل یا دانا لائی ہے۔ نہیں معلوم جب ہم قدرتی سلسلوں میں آتے ہیں۔ تو کیوں سادات کا سوال اٹھایا جاتا ہے۔ یا تو یہ ہے کہ ہم اپنی افعال اور مدخلات میں سادات کی ضرورت نہیں سمجھتے۔ اور یا یہ سلسلہ قائم نہیں رکھ سکتے۔ اور یا یہ کہ ہم ضرورت صرف قدرتی اشیاں اور قدرتی مدخلات میں لازمی سمجھ جاتی ہے۔ دراصل اس قسم کے خیالات ہی فضول اور تفرقہ دہ ہیں۔ الکی سرسبز ہی نہ تو اپنی معاملات میں ہو سکتی ہے۔ اور نہ ہی قدرتی مواد میں الکی اکیپت کی کوئی جگہ ہے۔ واقعہ یہ بہت اچھا خیال ہے۔ کہ ہم سب کو سب ایک ہی درجہ رکھتی ہیں اور ہم میں کوئی تفریق ہی نہیں ہے۔ لیکن جب اسپر عمل کرتے لگتے ہیں۔ تو بہت قاعدہ بھول جاتی ہیں۔ تو لید اول ہدیشہ تو لید اول ہوتی ہے۔ اور تو لید ثانی۔ تو لید ثانی ہمارے سب افعال کا درجہ

کے بانی کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی۔ وجود وجود اور وجود و قوعات ہماری نگاہوں میں خود بخود یا اتفاقی معلوم ہوتے ہیں۔ وہ بھی دراصل اتفاقی اور خود بخود نہیں ہیں ان میں بھی کوئی نہ کوئی محرک پایا جاتا ہے۔ اسکا ثبوت ہماری اپنی حالت سے ہی مل سکتا ہے ہم بھی اُس مجموعہ اعظم کا ایک فرد یا ایک جزو ہیں۔ کیا ہمارا وجود جن اتفاقات سے وجود پذیر ہوا ہے۔ ان میں کوئی محرک نہیں ہے۔ کیا ہمارے وہ افعال جنہیں ہم اتفاقیہ کہتے ہیں۔ اپنی ذات میں کوئی محرک نہیں رکھتے۔ کوئی سے اتفاقیہ واقعہ ملے۔ اس میں کوئی نہ کوئی محرک ہو گا جب ان جزویات کی واسطے بھی کسی نہ کسی محرک کی ضرورت ہے۔ تو کیوں اس مجموعہ اعظم کی واسطے نہیں ہے۔ یہی یہ بات کہ ہم ایسے محرک کی کنبہ سے باہر نہیں ہیں۔ تو اُس کمی سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ ہم اسکے وجود یا ذات سے ہی انکار کر دیں۔ کیونکہ عدم علم شے مستلزم عدم شے نہیں ہو سکتا خاموشی اور صدق نیت سے کوشش کرو۔ اور ان راہوں سے گزر رہو جو اُس منزل تک جاتی ہیں اور ان رہ نماؤں سے سبق لو۔ جو ان راہوں کے سالک ہیں۔ اگر عام تسلیم کیا واسطے کسی استاد کی ضرورت ہے۔ تو اُس قاعدہ کے واسطے بھی خاص استاد بن کی ضرورت ہوگی۔

## ۲۳ - عمل قدرت

خواہ ہم ایک علت الحلل یا وجودائیز کا اعتراف کیں یا انکار اس سے منکر نہیں ہو سکتے کہ در

بقیہ حاشیہ۔ بندی ہوتی ہے۔ اور یہی درجہ بندی مساوات نہیں قائم رہ جاتی۔ قدرتی افعالی میں ہی ایک ترتیب اور ایک سلسلہ درجہ بندی کی گئی ہے وہ شروع سے لیکر آخر تک چلی جاتی ہے۔ اور اس میں کبھی فرق نہیں آتا اگر ہم چند سلسلوں کی درجہ بندی کو بالاستیعاب واقعہ نہیں ہیں۔ تو اس سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ اُس قانون یا اس ترتیب میں ہی کوئی مستقیم یا نقص ہو عاقل و کلام۔

ہمارا سوچنا ہے اور گردیا ہم پر محیط ایک اور ضابطہ یا ایک اور قانون بھی ہے۔ بیشک ہم خود ہی مجموعی یا انفرادی طور پر ایک ضابطہ یا ایک قانون رکھتے ہیں۔ لیکن ہمارے اس قانون کے مقابلہ میں ایک دوسرا قانون یا ضابطہ بھی موجود ہے۔ جس طرح ہم اپنے ضابطہ قانون سے واقفیت ہے۔ اسی طرح کچھ نہ کچھ اس دوسرے قانون یا ضابطہ سے بھی شناسائی ہے۔ گو اس دوسرے قانون یا دوسرے ضابطہ میں کما حقہ واقفیت نہ ہو۔ اور ہم اسکے مادیوں یا مستحقات سے اسوئٹ شناسائی نہ رکھتے ہوں۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ہمارے سامنے اس قانون یا اس ضابطہ کے ماتحت یا تابع جو کچھ عمل ہوتا ہے۔ وہ ہماری بصیرت کیلئے ایک ذریعہ ہے۔ پہلے اس قانون کے متعلق یہ جانتے ہیں۔ کہ جب بادل اُگتے اور ہوا چلتی ہے تو اکثر بارش آتی ہے۔ جب دھوپ لگتی ہے تو گرمی محسوس ہوتی ہے۔ آگ جلاتی اور پانی پیساں بچھاتا ہے۔ اس قسم کے اور صد واقعات کا ہمیں علم ہے۔ اور ہم ان پر ایسا ہی یقین رکھتے ہیں۔ جیسے ان واقعات پر جو ہمارے خورد سائنس ضابطہ یا عمل کے ماتحت واقع ہوتے ہیں۔

ہم بین سے جو لوگ قانون قدرت یا اس ضابطہ کے جو ہم پر بلا ہماری مرضی کے حکمست کرتا ہے۔ اس جہت سے قائل ہیں کہ وہ کسی اعلیٰ رضی یا اعلیٰ ارادہ کا تابع ہے وہ ایک علت العلل یا بالی قانون کے وجود کے معترف ہی ہیں۔ انکے خیال میں یہ ضابطہ ایک اعلیٰ طاقت کے ماتحت چل رہا ہے۔ اور جو لوگ ایک اعلیٰ طاقت کے معترف نہیں ہیں۔ وہ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ ایک ضابطہ یا ایک قانون ہم پر جاری یا حکمران ہے یا تو وہ اُسے۔

۱۱ ایک قانون قدرت سے موسوم کرتے ہیں۔

۱۲ اور یا چند ایسے اٹھائے سے جو خود بخود بلا ارادہ لگتا رہا مسلسل سرزد ہو رہے ہیں

۱۳ دوسری صورت میں جو قانون یا جو ضابطہ ہم پر جاری ہے جن وہ چند اتفاقات کا مجموعہ جو تو انہیں کچھ ارادہ خاں اور نہ ہی حکم ایک پن بھی کہ طرح چل رہا ہو اسکی آگے اگر کوئی کچھ مادی یا اور چاہے مادی یا نہ ہو۔ تو کسی کو چلنے

یا ہو گئے ہیں۔ جو لوگ ایک علتِ اعلیٰ کے معترف ہیں۔ ان کا یہ خیال ہے کہ یہ ضابطہ قدرت اس کے ارادہ کے تابع رہ کر مخلوق پر حکمرانی کرتا ہے۔ اور اس طرف میں سے بعض کام یہ خیال بھی ہے کہ جو ضابطہ بنا دیا گیا ہے۔ وہ ایک کل یا مشین کی طرح کام کر رہی علتِ اعلیٰ کا جزیات میں کوئی دخل نہیں ہے۔ یا یہ کہ اس کی قدرت نہیں ہے۔

جو لوگ قانونِ قدرت کے سوا کسی علت کے معترف نہیں ہیں۔ یا اس ضابطہ سے ایک مجموعہ اتفاقات برآ لیتے ہیں۔ ان کے نزدیک قانونِ قدرت کا عمل محض اس پیچیدگی کی طرح ہے۔ جو ایک گاڑی کے دھڑے پر شیبہ وار گھوم رہا ہے۔ وہ دنیا و افسوس اور اپنی ذات سے ہی محض لاعلم اور بے خبر ہے اگر اس سے یہ پوچھا جائے کہ تم کس غرض سے گھوم رہے ہو۔ تو وہ کوئی بھی جواب نہیں دے سکیگا جب کہ یہ یہ کہا جاتا ہے کہ قدرت نے یوں کیا یا قدرت سے یوں ہوا۔ تو یہ صرف ایک مجازی اطلاق ہو سکتا ہے۔ نہ تو قدرت کچھ سوچ سمجھ کر کرتی ہے۔ اور نہ اس کا کوئی مدعا یا منشا ہے۔ نہ اس کو کسی سے دشمنی ہے اور نہ کسی سے دوستی۔ وہ محض ایک بے شعور فاعل ہے۔

تو صاحبِ ارادہ ہے اور نہ صاحبِ عزم  
ہم ہم بحث نہیں کرینگے کہ کوئی علتِ اعلیٰ ہی ہے یا نہیں۔ کیونکہ یہ بحث ایک دوسرا پہلو رکھتی ہے۔ ہم صرف یہ دیکھنے لگے کہ۔  
"آیا یہ قانونِ قدرت یا یہ ضابطہ ایک سُن سان ضابطہ ہے۔"

"ایا اس میں کسی ذی الارادہ طاقت یا ارادہ کا بھی دخل ہے۔" اس امر کے دو نو فریق معترف ہیں کہ۔

"جو قانون یا جو ضابطہ ہماری ارد گرد پایا جاتا ہے۔ یا جو ہم پر چادی یا محیط ہے۔ وہ ہماری طاقت اور ہماری قوت سے بالاتر ہے۔ ہم اس سے مادی اور مادی ہوتے ہیں۔ ہم اس کی نہ یا اس کے اثر سے محفوظ نہیں رہ سکتے۔ اور نہ ہی اس کے وجود سے انکار کر سکتے ہیں۔"

بقیہ ملاحظہ ہو تا کہ یہ خداوند و اپنا خدا و محض عالم اس کا کوئی نام نہیں ہم خود ہمارے سر پرستی ہیں۔ ۱۲۔

اسکے ساتھ ہی ہم یہ بھی جانتے یا محسوس کرتے ہیں۔ کہ اُس قانون یا اُس ضابطہ کے ماتحت جو کچھ ہوتا یا جو کچھ ہو رہا ہے۔ وہ ایک ترتیب اور ایک سلیقہ سے ہوتا ہے۔ اگرچہ بعض وقت ہمیں ایسی ترتیب یا ایسا سلیقہ معلوم نہ ہو سکے۔ ہم یہ کسی حالت میں بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ کوئی عمل ترتیب اور سلیقہ سے ہی باہر ہے۔

یہ بھی ہم جانتے ہیں کہ اس ضابطہ یا اس سلسلہ قدرت کا بہت سا حصہ ہماری اختیاری حدود سے باہر ہے۔ اور ہم اُس کے سلسلوں پر کا حقہ حاوی نہیں ہیں۔ یہ بھی ہم جانتے ہیں۔ کہ جو کچھ اُس ضابطہ کے ماتحت سرزد ہو رہا ہے۔ وہ ایسی ہی ترتیب اور ایسے ہی سلیقہ سے سرزد ہوتا ہے۔ جیسے خود ہمارے اپنے ضابطہ کے ماتحت ہوتا ہے۔ اگر ہم غور سے دیکھیں گے۔ تو مان لیں گے۔ کہ جیسے یا جس طریق سے ہم خود کوئی کام کرتے ہیں۔ ایسے ہی اُس دستِ غیب سے بھی ظہور میں آتا ہے۔

یہ بھی ہم جانتے ہیں۔ کہ ہمارے اپنے قوانین یا ضوابط کے ماتحت کوئی کام یا کوئی فعل ہی ہمارے ارادہ کے بغیر نہیں ہوتا۔ اور ساتھ ہی اُس کے یہ بھی کہ ہماری اراحدوں اور قوانین میں وہ جامعیت اور وہ مسلسل سلیقہ اور ترتیب نہیں ہے۔ جو ہمارے مقابل ضابطہ قدرت میں پائی جاتی ہے۔

یہ بھی ہم جانتے ہیں کہ ہمارا ضابطہ یا ہمارا قانون ہمارے علم اور ہمارے ادراک کے ماتحت ہے۔ اور ہمارا علم یا ہمارا ادراک باوجود اسقدر وسعت کے بھی محدود ثابت ہوتا ہے۔ ہمارے علم اور ہماری عقل کے ساتھ لاعلمی اور بیوقوفی ہی ایک حصہ رکھتی ہے +

یہ بھی ہم جانتے ہیں۔ کہ جسے ہم قانون قدرت کہتے ہیں۔ وہ ہماری مرضی سے ہم پر محیط نہیں ہے بلکہ ہم پر وہ محیط کیا گیا ہے۔ اور ہم ایک مجبوری کی حالت میں اس کے احکام یا تدبیرات پر کار بند ہوتے ہیں۔

ہم چاہتے ہیں کہ اُسکی حکومت یا اسکی جبروت سے باہر نکل جاویں۔ لیکن اُسکی وسعت اور جامعیت ہمیں باہر نہیں جانے دیتی۔ ہم نکل ہی جاتے لیکن کہیں جانیں سکتے۔

یہ وہ جو ہے۔ جس سے ہماری گردن کبھی ہی آزاد نہیں ہو سکتی۔ ان مقدمات کے بعد ہم یہ کہنا چاہتے ہیں۔ کہ :-

۱۱ ضابطہ قدرت کے ماتحت جو کچھ ہو رہا ہے۔ یا جس ضابطہ قدرت کے تابع ہم ہیں۔ اسمین ایک ترتیب اور ایک سلیقہ پایا جاتا ہے۔ جو اس بات کی ایک بہتین دلیل ہے۔ کہ وہ ایک شعور اور ایک بصیرت رکھتا ہے۔ یا ایک بال بصیرت یا ذی الارادہ ہاتھ میں اسکی طمانین ہیں۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو۔ تو ضرور کہ اسمین بے ترتیبی اور بے سلیقگی ہی پائی جاوے۔ حالانکہ ایسی صورت اسمین کبھی پائی نہیں گئی۔ ہم خود اس بات کے قائل ہیں۔ کہ ہمارے اپنے قوانین کے ماتحت جو افعال سرزد ہوتے ہیں۔ ان میں ہمارا غم ہمارا ارادہ شامل ہوتا ہے۔ یہ ایک دلیل اس امر کی ہے۔ کہ ضابطہ قدرت کے ماتحت ہی جو کچھ سرزد ہوا ہے۔ وہ بھی کسی نہ کسی ارادہ کے ماتحت ہے۔

بیشک قانون ایک پتہ یا ایک پن چکی ہے۔ لیکن پتہ اور پن چکی ہم ہی لگاتے ہیں۔ اور ہمارے ہی ارادوں کے ماتحت اٹکا وجود یا ہستی ہوتی ہے۔ ہم بند کر دیتے ہیں۔ پتہ بند ہو جاتا اور پن چکی ٹھہر جاتی ہے۔ ہم ایک پتھر اوپر کو پھینکتے ہیں۔ تو وہ اوپر کو جاتا اور پتھر کشش ثقل سے نیچے آتا ہے۔ حالت صعود ہمارا ارادہ اسمین فاعل ہے اور بحالت نزول کشش ثقل علت فاعلی واقع ہوئی ہے۔ دونوں حالتوں میں ایک سبب یا ایک علت موجود ہے ۛ

تعب یہ ہے کہ ہم اپنے افعال کی تو کوئی نہ کوئی علت مانتے ہیں۔ اور افعال قدرت کی کوئی علت نہیں قرار دیتے۔ یہ ایک انوکھا فیصلہ ہے۔ جب ہمارے اپنے افعال کیو اسطے ایک موجب ہے تو کیا وجہ ہے کہ افعال قدرت کیو اسطے یا ایسی سلسلہ افعال کیلئے کوئی علت نہ ہو۔ جو بغیر ہمارے ارادہ کے وقوع میں آتے ہیں۔ ہم جو قدرت افعال سرزد ہوتے ہیں۔ وہ مندرجہ ذیل حالتیں رکھتے ہیں :-

۱۱ افعال بالارادہ

۱۱ افعال اضطراریہ



” افعال مجہولہ

” افعال حادیہ

اکثر ایسے افعال ہم سے سرزد ہوتے ہیں۔ جو محض ہمارے ارادہ کے تابع ہوتے ہیں۔  
نہ تو ان میں کوئی مجبوری ہوتی ہے۔ اور نہ ہی کوئی پابندی۔ یہ سلسلہ افعال گویا  
ہمارا معمول کثیر ہے۔

افعال اضطراریہ میں وہ افعال داخل ہیں۔ جو دوسری طاقت کے تابع ہوتے  
ہیں اور ہمارا ارادہ ہی ملو کا و گرفتار شامل ہوتا ہے۔

افعال مجہولہ و افعال ہیں۔ جو بلا کسی عزم و جزم اور اضطرار کے ایسے واقعات  
کی بنیاد پر وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ جنکی نسبت یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان کی بنیاد کوئی سبب  
پر تھی۔ اور نہ یہ کہہ جاسکتا ہے کہ کسی غرض یا کسی عاصیہ یا انحصار و انکسار وقوع ہوا ہے  
کبھی کبھی انہیں غلطی پر محمول کیا جاتا ہے اور کبھی کسی فرد کا اشتہار پر۔ کبھی اتفاق  
سے منسوب کرتے ہیں۔ اور کبھی نادانگی سے۔

افعال حادیہ وہ افعال ہیں۔ جو قانون قدرت کے احاطہ اور زور سے وقوع ہیں  
آتے ہیں یا یوں کہو کہ جنہیں قانون قدرت ظاہری مدخلت سے کرایا یا خود کرتا ہے۔  
در اصل افعال مجہولہ ہی اس شق میں داخل ہیں۔ چونکہ ہمارا ادراک اور ہمارا علم کافی  
نہیں ہے۔ اس واسطے قانون قدرت خاموشی سے جو کچھ دخل دیتا ہے۔ ہم معلوم

نہیں افعال کو راہ بیان نہ افعال ہی نہیں۔ بلکہ ترک فعل ہی راہ ہی۔ فعل میں فعل اور ترک فعل دونوں شامل ہیں جو  
شخص ایک کام کرتا ہے وہ بھی ایک فعل کرتا ہے۔ اور جو نہیں کرتا ہے وہ بھی ایک فعل کرتا ہے۔ ۱۲۔

۱۳۔ اتفاق کا بحث ہمارے خدا ایک پیچیدہ اور لمبی بحث ہو گا کہ یہ کتنی ہیں۔ کہ دنیا میں اتفاق ہمارے سب کچھ ہوتا ہے۔ وہ ایک ایسی  
تیسیر کا کوئی نہیں جس کا شہادت بہت مشکل ہو سکتا۔ اتفاق کو فی شے نہیں ہو جیسا کہ ہر واقعہ کو اسے ایک علت یا ایک موجب ہے۔  
تو اتفاق کس طرح کہا جاسکتا ہے۔ اتفاق کو سمجھنا تو یہ ہیں۔ کہ کوئی واقعہ بلا سبب ہی ہو سکتا ہے۔ دراصل اتفاق کا اطلاق اس وقت کرتے ہیں  
جب وہ ناگہانی واقعہ پذیر ہوتا ہے۔ یا جب سبب معلوم نہ ہو کہ اس کا علم ہو تو ہیں۔ ہم راہ جو ایک پوچھنے میں ہر گز ہوا یا تو یہ ہم ہمارا  
یہ کہہ سکتے۔ کہ اتفاق میں پڑا ہو گا۔ یہ ایک ہمارا تاویل ہم اس کو گندہ اور ہمارا کہہ اس پر پڑے گا۔ تب ہم کہہ سکتے۔

نہیں کر سکتے۔ اسوقت اُن کا علم ہوتا ہے جب ایسے امور منصفہ ظہور میں آجائیں تو بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ضابطہ قدرت صرف انہی امور پر حاوی ہے جو اجرام سماوی یا ارضی سے وابستہ ہیں۔ یہ درست نہیں۔ قانون قدرت ہمارے رگ و ریشہ میں ساری اور حاوی ہے۔ اکثر افعال میں وہ بالکل واضح ہے اور اکثر میں مخفی عمل کرتا ہے۔ قانون قدرت کی دو شکلیں ہیں۔

”شق ظواہر“ ”شق مخفیات“

شق ظواہر سورہ امور یا وہ افعال متعلق ہیں۔ جو اُن سلسلوں سے وابستہ ہیں۔ جن سے دنیا کے موٹے موٹے کام چل رہے ہیں۔ اور جو بلا مخلوق کے استعمال کے سرزد ہوتے رہتے ہیں۔ یا جن میں مخلوق کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔

شق مخفیات میں وہ امور داخل ہیں۔ جو قدرت سے سرزد ہوتے ہیں۔ لیکن اُن میں خود مخلوق کی شمولیت بھی ہوتی ہے۔ یا بذریعہ مخلوق کے انکا وقوع ہوتا ہے۔ ایسی ہی امور اور ایسے ہی وقوعات کی نسبت کہا جاتا ہے کہ قدرت کی مرضی یا اقتضا سے ایسا ہو گیا یا ایسا ہونا تھا۔ جن افعال اور جن امور کا ہم کوئی ارادہ نہیں کرتے اور نہ ہی ہمیں انکا علم ہوتا ہے وہ جب وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ تو ہمیں یہ نہیں پتا کہ ان کا وقوع ہوا ہے۔

بقیہ حاشیہ۔ اگر یہ حالت نہ تھی تو کونکر ہمیں پتہ چل سکتا تھا۔ ہمارا اُس راوی گذر نہ دیکھتا تھا کہ خوراک تو ہی سبب یا تو ہم اس پر جہاں ہمارے قدم قبل از وقوع کیا اس پر ہمت نہ آتا تھا۔ جس پر کچھ سرزد ہوتا تو وہ بھی وہ قسم کے اسباب و اسباب ہوتے۔

”اسباب معلومہ“ ”اسباب غیر معلومہ“

اسباب معلومہ۔ تو وہ ہیں جنہیں ہمارا وہ ایک ترتیب کیا ہے کہ تو ہیں۔ اور اسباب غیر معلومہ وہ ہیں جنکی ترتیب بھی ہمیں نہیں معلوم ہوتی۔ اور نہ ہی ہم ہمارے ارادہ کے تابع ہو تو ہیں۔ ہم ایسے اسباب کو اختیار کیا کہ علم اور انشاء تو ہیں۔ لیکن باوجود اسکی ہم اسباب کو جانتے ہیں۔ کیونکہ تصریح کو اس پر تصریف اسباب صادق آتی ہے۔ ہم یہ تو نہیں کہی کہ تو ہیں۔ تاکہ تو فی فعل یا ترک فعل بغیر کسی موجد یا علت کو تو ہمیں نہیں آتا۔ چنانچہ وجود ایک عالمی کراہے ایک علت تو اسے معلوم ہے تو ان میں تو ہیں کہ اسکا بھی ایک علت تھا۔ اور نہ اصل وجہ اسکا جو اس پر نظر نہ ہوتا ہے۔ اُس فعل یا ترک فعل کا موجب علت بھی ہوتی ہے۔ اور اسے قابل کرسا کی زمین کو چاہیہ نہیں۔ ہم کچھ کہہ رہے ہیں۔

بعض اوقات کوئی دوسرا شخص بلا ہماری مرضی کے اسکا محرک اور باعث ہو جاتا ہے۔ اور بعض وقت ہم خود ہی اخیر پر اس کے باعث یا محرک ثابت ہوتے ہیں۔ دنیا میں قدرت کی مخفیات اور مخفی عملیات کی صدائیں نظر میں آتی ہیں۔ اور ہر ایک شخص انکا تختہ مشق یا معمول رہتا ہے۔ لیکن بعض لوگ اکثر انہر نظر غور نہیں کرتے اور اگر کسی ہی میں تو ایسی طرح سے کہ ان سے کوئی مطلب خیر نتیجہ نکالنے کے قابل نہیں ہوتے۔ اگر ایسی زندہ مثالوں اور نظائیر پر غور کیا وے۔ تو مان لینا پڑیگا کہ قدرت کا عمل ہماری اکثر سوچیں ایسی ہی ہے۔ دست انداز ہے۔ جیسے ہم خود ہیں۔ بہت سے مریض امراض مزمنہ سے صحت نہیں پا۔ اور بڑی بڑی حاذق اور مشہور ڈاکٹر یا طبیب ایسے لوگوں کے علاج اور صحت سے بالوس ہو کر رہ جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ جواب دیدیتے ہیں۔ مریض ہی بالوس ہو کر زندگی سے غمخوار ہو بیٹھا ہے۔ لیکن قدرت کے مخفی ضابطہ میں ایسے خیالات حقیقت سے دور ہو جاتے ہیں۔ اور وقت پر قدرت خود ہی ایسا علاج کرتی ہے۔ کہ مریض باوجود اس بالوسی کے اچھا ہو جاتا ہے۔ اور طبیب حیران رہ کر خاموش ہو جاتا ہے۔

بقیرطابق۔ انا اتفاقا سُن لیا۔

انا اتفاقا نظر پڑی۔

انا اتفاقا دیکھ لیا۔

انا اتفاقا چاہا گیا۔

انا اتفاقا پہنچ گیا۔

یہاں ہر اتفاق کیا تھا ایک سبب اور ایک ذریعہ ہی بیان کیا گیا ہے۔ اگر اتفاقا نظر نہ پڑتی۔ تو کیا دیکھا جاتا۔ دیکھنا نظر پڑنا جگہ کے خود ایک موجب اور ایک سبب ہے۔ لفظ اتفاق سے یہ جملہ لائے کا منشا رہتا ہے۔ کہ بغیر کسی ارادہ کے ایسا ہو گیا۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ اصلی سبب یا اصلی ذریعہ کی کوئی نفی کر دی جاوے۔ ہمارے ہزاروں کہ سنہ میں ہی ایک ارادہ شامل ہے۔ صرف فرق یہ ہے۔ کہ ایک ارادہ میں ہم بالاسباب ظاہر یہ جملہ دیکھتے ہیں۔ اور دوسرا ارادہ ہمارے علم سے ہو رہا ہے۔ لیکن وہ ایک۔ یا چند سبب یا سبب ذرائع کے ذریعہ ہو رہا ہے۔ اور اس کا وجود بغیر کسی سبب سے کہ جو دوسرے میں نہیں۔ کہتا ہے ۱۲

بعض اوقات طبیب اپنے تجربہ کے زور سے ایک مریض کی حالت اچھی بتلاتا ہے۔ لیکن چند گھنٹوں کے بعد مریض یا تو مر جاتا ہے۔ یا بالکل مایوس الحالت ہو جاتا ہے۔ طبیب کا قیادہ بالکل غلط نکلتا ہے۔

بہت دفعہ ہم ایک مصیبت کا کوئی علاج نہیں کر سکتے۔ اور ہمیں ایک خوفناک مایوسی ہوتی ہے۔ لیکن ایک درست غیب سے وہ تمام مایوسی رفع ہو کر کامیابی ہو جاتی ہے۔ بہت دفعہ پوری کامیابی میں قدرت ایسا روٹا اٹھاتی ہے کہ عقل دنگ رہ جاتی ہے۔ اور کوئی بن نہیں آتی۔

ایسے تمام واقعات اور حادثات اس امر کی زندہ دلیل ہیں۔ کہ قدرت اپنا مخفی عمل کرتی رہتی ہے اور ہمیں اسکا علم اخیر تک نہیں ہوتا۔ ایک شخص آنکھوں کے درد اور سوزش سے بالکل ناچار تھا۔ ڈاکٹرون اور اطباء سے حاذق نے جواب دیدیا تھا۔ مریض مایوس ہو چکا تھا۔ آندھی میں گھر سے باہر نکلا تو غیب کا ماتھا دروازہ کی سردل سے ٹکرا کر پھٹ گیا۔ اور نہوہ پسنے لگا۔ آنکھیں کھل گئیں۔ درد و سوزش دم کے دم میں رفع ہو گئی۔ غیب ڈاکٹر کو بوجہ کی معلومات پہ معلوم نہیں۔ کہ خون نکلنے سے شفا ہو سکتی ہے۔ قدرت نے وقت پر خود ایسا علاج کر دیا۔ کہ جس سے طبیب کو آگاہی تک نہ تھی۔

ایک معمر شخص نے ذکر کیا کہ ایک عورت مرض استسقا میں مبتلا تھی۔ ہر چند علاج معالجہ ہوا کوئی صورت نایابہ کی نظر نہ آئی۔ ایک روز مریضہ موسم گرمی میں کوٹھے پر جا کر سوئی۔ آندھی آنے پر نیچے جواتری گر پڑی۔ پیٹ پھٹ گیا۔ بیہوش ہو گئی۔ امید زیست

سے بعض لوگوں نے یہ خیال ہی ظاہر کیا کہ ہمیشہ اپنی وقت پر ہی کامیابی اور ناکامیابی ہوتی ہے۔ اور اسکا تیار و انتظام خود قدرت ہی کرتی ہے۔ طبیب ہر دوائی تجرب ہی دیتا ہے۔ اور ڈاکٹر طعرب نسخہ ہی تجویز کرتا ہے۔ لیکن شفا اسوقت ہی ہوتی ہے جو مقرر ہوتا ہے۔ نہ تو اسوقت کا اندازہ طبیب کر سکتا ہے۔ اور نہ مریض کے دل میں اسکا خیال آتا ہے۔ اگر ہم منظر احسان دیکھیں تو ہر کام اور ہر عمل ایک وقت سے خاص ہے۔ جب تک وقت نہ آ جاوے۔ تب تک کوئی کام نہیں ہوتا۔ ہر مریض اور ہر پہل اپنی وقت پر ہی پختہ ہوتا ہے۔ اگر مریض توڑا جاوے۔ تو علاوہ بس مزہ ہونے کے کچھ ہی ہوتا ہے۔ اسبطرح انسانی مقاصد ہی کسی نہ کسی طرح کسی نہ کسی وقت سے خاص ہیں۔ اگر مریض ہوں۔ تو کچھ جی کی طرح بے مزہ نکلتے ہیں۔ بسا اوقات

منقطع نظر آئی۔ صبح چگی پہلی اور تندرست ہو گئی۔ پیٹ پھٹنے سے جو مواد ردی تھا۔ غالباً خارج ہو گیا۔ اور عارضہ جاتا رہا طیب کو بہ علم نہ تھا۔ کہ پیٹ مین کوئی ایسا مادہ ہی ہے۔ جو صحت ہونے نہیں دیتا۔

ایک فالج زدہ کمرے ہمیشہ موہرین ہاند سے رکھتا تھا۔ یہی اسکا اثاثہ اور یہی اسکا سرمایہ زیت تھا۔ رات چور آئے اور ہیمیا نی لیکر چلتے ہوئے۔ مریض جوش میں اٹھا اور چوروں کے پیچھے دوڑا چور پکڑ لیا اور ہیمیا نی چھین لی۔ جوش اور طیش سے اعصاب میں حرکت اور گرمی آنے کی وجہ سے اعضا کھل گئے۔ اور مادہ فالج تحلیل ہو گیا۔ طیب نے ہر چند کوشش کی۔ مگر بہم مادہ تحلیل ہونے میں نہ آیا چونکہ وقت آگیا تھا۔ اس واسطے باین ہیل ازالہ مرض ہو گیا۔

ایک مریض روئے بصحت تھا۔ طیب خیال کرتا تھا۔ کہ اب مرض عود نہیں کرے گا۔ ظاہری حالات بھی اسپر شاہد تھے۔ نوکر کی غلطی سے مالش کی دوائی پلائی گئی۔ جس نے طبعیت میں ایک تھلکہ پیدا کر دیا۔ اور ایک مرض کی بجائے اور چند مرضیں پیدا ہو گئیں۔ بندھی بندھائی امید ٹوٹ گئی۔ اور تار ہستی منقطع ہو گئی۔

ایک جنرل زور فوج اور زور سامان سے غنیمت پر قریب تھا کہ فتح پاوے اور کامیابی کا سرہ اسکے سر بندھے۔ گھوڑا بادلگام ہو کر قابو سے نکل گیا۔ جنرل زمین پر گر پڑا اور ساری جمیعت منتشر ہو گئی۔ مغلوب کالم موقعہ پا کر آگے بڑھا اور فتحیاب دستہ شکست یاب ہو گیا۔

بقیہ حاشیہ۔ یہ وہ کہنہ نہیں آیا ہے کہ بعض امور ہو کر رہ جاتے۔ اور تہہ نہ کھل جاتے ہیں۔ یہ وہی صورت ایک عرصہ کے بعد ظہور پذیر ہوتی ہے جو پہلے نہ نکلتی تھی۔ یہاں وقت ناموزون تھا۔ یا یہی وقت نہیں آیا تھا۔ دوسرا وقت موزون تھا۔ اگر عمارت کاموں اور افعال کی سطر ہر ایک وقت ہی موزون ہو سکتا ہے۔ تو کوئی وجہ نہیں کہ یہیں بعض اوقات کیون نہ کامیابی ہوتی ہے۔ اور کیون کامیابی۔ یہ بدل میں ٹہری آسانی سے اس مرحلہ پر پہنچتا ہے۔ کہ ہر ایک کام کے لئے ایک زمانہ مقرر ہے اور اس کا تعین خود زمانہ کے ماتھے نہیں ہے۔ بلکہ کسی اور مدبر اور اعلیٰ طاقت کے ہدایت قدرت میں۔ - ۱۲ -

اُس قسم کی مثالیں اگر تو کر نہیں ہیں۔ صد ہا اور ہزاروں ہیں۔ اُن سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک طاقت ہی ہمارے واقعات اور ہمارے افعال میں دست انداز اور دخل دے۔ باوجود احتیاط اور دوراندیشی کے بھی اُسکی دست اندازی اور اسکا عمل رُک نہیں سکتا۔ ہم کہتے ہی احتیاط اور کتنی ہی بے احتیاطی کریں وہ اپنے عمل اور دست اندازی سے رُکتی نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ ہماری مزاحمت کرے اور اس میں دست انداز ہو تو ہم اپنے قوانین کے ماتحت کامیاب اور ناکامیاب ہوتے جائینگے۔ کیونکہ جب اکثر اوقات قدرت ہمیں ہمارے اپنے قوانین کے ماتحت ہی چھوڑ دیتی ہے۔ تو اُس حالت میں ہم خود ہی ہر ایک وقوعہ کے جواب دیہہ ہوتے ہیں۔

دنیا میں کون ایسا شخص ہے۔ جو ہمیشہ اپنے منصوبوں پر فائز اور کامیاب ہوا ہے۔ اور کون ایسا ہے۔ جسکے منصوبوں میں قدرت نے روک یا مزاحمت یا دست اندازی نہیں کی ہے۔ کہتے ہم میں سے ایسے خوش قسمت ہیں۔ جو سب قدرت سے بچ نکلے ہوں۔ اور کہتے ایسے ہیں۔ جسکا سابقہ کبھی بھی قدرت یا قوانین قدرت سے نہ ٹرا ہو نہ تو زمین ایسا جوان دکھا سکتی ہے۔ اور نہ ہی آسمان اپنے زیر سایہ کسی ایسے کا نشان دے سکتا ہے۔

ہم بعض اوقات شومی طالع سے خدا کا تو انکار کر سکتے ہیں۔ لیکن اسکے کاموں سے کیسے انکار ہو سکتا ہے۔ خدا کی نسبت تو یہ کہہ کر سکتے ہیں۔ وہ ہمیں چونکہ دکھائی نہیں دیتا۔ اسلئے شاید اُسکا وجود سوائے خیال کے کچھ بھی نہ ہو۔ لیکن اُن کاموں سے جو خدا کی جانب منسوب کئے جاتے ہیں کون انکار کر سکتا ہے۔ ہے اور کون کہہ سکتا ہے

حضرت علی کرم اللہ وجہہ لہذا کہ فرمایا تھا۔ کہ خدا کو وجود اور ہستی پر محقق اور واضح دلیل کیا ہو سکتی ہے۔ حضرت کرم اللہ وجہہ نے ارشاد فرمایا۔ "عزفت مرابی بغيض العزایکیر" یہ ایک ایسی گہری فلسفی ہے کہ جس پر ایک مہبوط کتاب لکھی جاسکتی ہے۔ اس سے یہی مراد ہے کہ قدرت ہمارے عزائم اور افعال میں رخصت انداز اور دست انداز بہت کم اُسکی مرضی اور منشاء کے خلاف نہیں چاہ سکتے۔ ہم نے اپنی زندگی میں کیا کچھ نہیں چاہا۔ اور کیا کچھ پورا ہوتا رہا۔ قدرت نے وہاں کیا اور وقت مناسب ہے۔ وہ ہر ایک چیز کو زندگی کے دیتی اور ہر ایک

کہ ہمپر کوئی بیرونی ضابطہ حادی نہیں ہے۔  
 کیا کوئی کہہ سکتا ہے۔ کہ وہ شروع سے اخیر تک اپنے عزائم اپنے ارادوں  
 پر کامیاب ہی چلا آیا ہے۔ یا اُسکے خلاف کسی دوسری طاقت کا دخل و قبض نہیں رہا ہے۔  
 جو شخص ایسا کہتا ہے وہ غلطی کر رہا ہے۔ وہ ان بدیہات سے انکار کرتا ہے۔ جو اپنی  
 عمر یا حصہ عمر میں بیسوں دفعہ دیکھ چکا ہے۔ اور اپنی اپنا کچھ جنس میں روز دیکھتا ہے۔  
 اگر تم خدا نہیں دیکھتے یا نہیں دیکھ سکتے ہو۔ تو اسکے افعال اور اسکے کاموں پر  
 ہی نظر غور کرو۔ اسکے افعال سے اُسکا وجود ایک آسانی سے مرئی ہوتا اور اسپر ایک  
 قاطع دلیل ملتی ہے۔ ہوا اپنا وجود اپنے آثار سے ہی ثابت کرتی اور دکھاتی ہے۔  
 ہوا کے جھونکے اور ہوا کی رفتار خدائی جھونکوں اور خدائی افعال کی رفتار سے کہیں  
 دھیمی اور کم ہے۔ چشم تحقیق سے کام لو اور ان مواد پر غور کرو۔ جو خدائی افعال کا  
 ثبوت اور آئینہ ہیں۔ جب لوگ یہ کہتے ہیں۔ کہ ہمیں کوئی اعلیٰ طاقت نظر نہیں آتی۔ تو  
 سخت تعجب ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ باوجود دیکھنے کے بھی اُسکا اعتراف نہیں کرتے۔ خدا  
 کے دیکھنے سے پہلے اسکے افعال دیکھو۔ ان افعال سے ہی خدا نظر آتا اور اپنا اثبات  
 کرتا ہے۔ علی قدرت ثبوت قادر ہے ۛ

## ۲۴۔ مقولات اور قایل

ہم اپنے ارد گرد جو کچھ پاتے اور جو کچھ کرتے کرتے اور دیکھتے سنتے ہیں وہ جذب  
 و انجذاب اور فعل و انفعال سے خالی نہیں جو کچھ ہوتا ہوا تا ہے خواہ وہ کسی غرض  
 بقیہ ماشیہ۔ چیز فذل کر کے لیتی ہے۔ اسکو پہلے شروع سے اخیر تک بے کم و کاست ہیں۔ اسکی کسریوت ہمیشہ پوری اور موزن و اتزنی  
 ہے ہم حیات پندہ کی وجود قدرتی قانون کو گھبراتے اور پس پیش کرتے ہیں۔ ورنہ ان میں کوئی بے الفانی نہیں ہے۔ ۱۱۔

سے کیا دوسروں پر اُس کا اچھا بُرا اثر ضرور پڑتا ہے یا یہ کہ دوسرے اُس سے کسی نہ کسی طریق سے متاثر ضرور ہوتے ہیں۔ ہمارے اقوال، افعال و خیالات بہتی ہرین ہیں جن کا اثر کمنارہ اور کمنارہ کی چیزوں اور قوتوں پر لزوا پڑتا ہے۔ عام اس سے کہ ایسے تاثر اور جذب کا اثر یا نتیجہ فوراً منصفہ ظہور میں آئے یا ایک خاص وقفہ کے بعد۔ ہم ایک کام کرتے ہیں ایک بات کہتے ہیں خواہ اوس کی کچھ ہی غرض ہو اور خواہ اوس کا محل کچھ ہی ہو اُس میں ایک متحدی تصور اور تضارب ہوتا ہے جس کے زور سے وہ دوسروں پر فوراً یا یک بقدر وقفہ کے بعد موثر ہوتا ہے۔ ہوا کے ذریعہ سے صرف ایک آواز ہی دوسرے تک نہیں پہنچتی بلکہ اوس کا اثر بھی ساتھ ہی جاتا ہے۔ خوشبو یا بدبو دوسری سے دماغ اور قوتِ شامہ پر فوری اثر کرتی ہے فوٹو گراف اور گرافون میں آوازوں اور صدائوں کا بند یا متصق ہو جانا اور ایک عرصہ کے بعد ہی اُن کا بہ ادنیٰ تغیر معرضِ سماعت میں آنا اس امر کی زندہ دلیل ہے کہ آوازیں انسانی قلوب اور صغیر سماعت پر بھی جاکر اسی طرح متصق ہو جاتی ہیں اور انسان اُن سے متاثر ہوتا ہے۔ جب ایک آواز نکلتی ہے خواہ وہ کسی جسم سے نکلے تو اُس میں ایک اثر اور جذب ہوتا ہے اور وہ دوسری ذات پر بذریعہ قوتِ التصاق قائم اور منجذب ہو کر ایک نتیجہ پیدا کرتا ہے۔ ایسے التصاق اور انجذاب کے واسطے یہ شرط اور یہ قید نہیں کہ آواز کسی خاص طاقت یا وجود سے سرزد ہو۔ انسان، حیوان، جمادات، نباتات، پتھر اور کنکر وغیرہ ہر وجود کی ضرب اور صدا اپنی ذات میں ایک اثر اور ایک صدمہ رکھتی ہے۔ ایک اینٹ پر اینٹ مارو تو اُس سے بھی ایک صدا نکلیگی اور اُس کا اثر دوسروں پر ہو گا ایک ٹھوکر کی آواز سے بھی وہی اثر ہوتا ہے جو ایک جاندار کی صدا سے عموماً ہوا کرتا ہے۔ یہ دوسری بحث ہے کہ بعض صدائیں اور بعض آوازیں مطلب خیز ہوتی ہیں اور بعض کا مطلب کچھ نہیں ہوتا۔

جب ایک آواز نکلتی اور سُنانی دیتی ہے تو سُسنے والا یا سُسنے والے سے پہلے اُس آواز پر کان دہرتے ہیں اور صرف وہ آواز ہی اُن تک پہنچتی اور اُن پر اثر کرتی ہو۔



آواز دینے والے کی شکل کا ارتسام نہیں ہوتا بلکہ آواز نازلہ صفحہ سماعت پر مرسم ہو کر کسی نہ کسی نتیجہ یا خیال کی باعث ہوتی ہے۔ اگر پس دیوار سے ایک صدا آئے اور ہمارے کان اُس سے آشنا ہوں تو ہم سب سے پہلے اسکی کچھ ضرورت نہیں دیکھتے کہ اوسکے قائل کی تخصیص کریں بلکہ یہ خیال کرتے ہیں کہ اسکا سبب کیا ہے اور وہ کیا کچھ مفہوم رکھتی ہے۔ مطلب اور مفہوم کی بحث کے بعد ہم آواز دینے والے کی طرف جاتے ہیں گو یا یہ دوسرا درجہ ہوتا ہے۔

ریلوے، دفاتر اور سکولوں میں جب کبھی وقت مقررہ پر کوئی گھنٹی بجاتا ہے تو ہم کبھی یہ نہیں بحث کرتے کہ کس لئے بجائی بلکہ یہ سوچتے ہیں کہ کیوں بجی یا کیوں بجائی گئی۔

جب ہم ایک خوش آئند آواز سنتے ہیں تو سب سے پہلے آواز دینے والے یا گانے والے کی خوش گلوئی یا خوش الحانی اثر کرتی ہے نہ کہ آواز دینے والا یا گانے والا بہت سے خوش گلو جانور اور مٹھی بد صورت اور بدستیز ہوتے ہیں لیکن اُن کی آواز میں ایک فوری اور کشش کرنے والی شے ہوتی ہے۔ اسکی شکل و شباہت سامعین کی توجہ اور رجوع کا باعث نہیں ہوتی بلکہ اسکی خوش گلوئی اور خوش آوازی۔ فونو گراف اور گراموفون پتیل تانبے، لوہے اور پٹین کا مجموعہ ہوتا ہے لیکن اُس میں سے جو صدا میں اور جو آوازیں نکلتی ہیں وہ گو اصل صداؤں کا پر تو ہی ہوتی ہیں مگر اُن میں بھی ایک فوری اثر ہوتا ہے۔

سننے والے یہ نہیں دیکھتے کہ فونو گراف یا گراموفون سے ایک آواز نکل رہی

ہے بلکہ یہ کہ وہ آواز کیسی ریہیلی اور کیسی پیاری یا عجیب ہے۔

ان واقعات اور طریق اثر سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ سب سے پہلے۔

در مقولات ہی مؤثر ہوتے ہیں۔

در مقولات سی پر نظر ہوتی ہے۔

در مقولات ہی صفحہ سماعت پر مرسم ہوتے ہیں۔

در مقولات ہی سے غرض ظاہر ہوتی ہے۔

در مقولات ہی سے نتائج پیدا ہوتے ہیں۔

مقولات کے بعد قابیلین پر نظر پڑتی ہے اور اُس میں ایک مقولہ یا مقولہ کا مفہوم مقدم رکھ کر قابیل کی تعظیم یا توقیر کی جاتی ہے۔ قابیل تعظیم اور وقعت اپنے مقولات کے اعتبار سے کی جاتی ہے نہ مقولات کی وقعت قابیل کی وقعت سے۔ گہنٹے اور گھڑی کی صدا یا ٹمک ٹمک اس لحاظ سے با وقعت نہیں ہوتی کہ اوسکا بھلنے یا بانے والا ایک انسان ہے بلکہ اس جہت سے کہ اُس صدا یا ٹمک سے ایک ضرورت یا وقت کا استدلال ہوتا ہے اور ایک خاص موقت آواز پر روشنی پڑتی ہے۔

اگر ایک اچھا قابیل بڑا قول کہے اور اوسکے منہ سے ایک بُری آواز نکلے تو یہی کہا جائیگا کہ بہت بُری اور بہت منحوس آواز نکلی ہے۔ اگر ایک بُرا قابیل ایک اچھا قول اور اچھی بات کرے تو یہی کہا جائیگا کہ ایک اچھی اور ایک سود مند بات کہی گئی ہے۔

ایک اچھا فعل بُرے اور بدنام فاعل کی ہی تعظیم کرتا ہے لیکن ایک بُرا فعل ایک اچھے فاعل کی ہی مذمت اور توہین کرتا ہے اگر ایک بزرگ منشی جھوٹا بولے یا جھوٹ کہے تو یہ کہی نہ کہا جائیگا کہ اوسکا جھوٹا بوجہ اسکی بزرگ منشی کے۔ جھوٹ نہیں ہے۔ ایک چور ڈاکو اگر دن کو دن کہے تو کوئی وجہ نہیں کہ بوجہ اوسکے چور اور ڈاکو ہونے کے اُس سے انکار کیا جاوے۔

اگر ایک گلی طرف یا مٹی کے صندوق میں سے سونا اور چاندی نکلتی ہے تو باوجود اسکے کہ وہ ایک گلی طرف یا ایک مٹی کے صندوق میں سے نکلی ہے چاندی اور سونا ہی ہوگا اور ایک چاندی یا سونے کے بس میں مٹی نکلتی ہے تو وہ مٹی ہی ہوگی۔ سونے یا چاندی کے نکلنے میں سے دریا اور کنوئیں کا پانی اپنی اپنی حیثیت اور کیفیت ہی میں نکلیگا۔ یہ نہیں کہا جائیگا کہ دریا کا پانی کنوئیں کا ہو جائیگا اور کنوئیں کا دریا کی۔ آواز دینے والا ایک قالب ہے۔ قالب میں جو کچھ ڈالا جاوے گا وہی نکلیگا۔ خواہ قالب مٹی کا ہو اور خواہ کسی دھات کا۔ جن لفظوں میں گفتگو کی جاتی ہے، وہی لفظ آواز کی صورت میں مرتسم ہوتے ہیں اُن کے بدل میں اور الفاظ نہ آتے ہیں نہ آسکتے ہیں۔

لوگ ان تمام قاعدوں کے پابند نہیں اور اُسکی پابندی ضروری سمجھتے ہیں لیکن

بعض اوقات باوجود سمجھنے کے بھی اس پابندی سے باہر ہو جاتے ہیں۔ مقولات کی تعظیم یا ان کا اخذ قائلین کے اعتبار پر کرتے ہیں خواہ کوئی مقولہ کیسا ہی منور اور سودمند ہو صرف اس وجہ سے اس سے انحراف کیا جاتا ہے کہ۔

وہ اس کا قائل یا منظر فلاں ہے۔

وہ فلاں کے منہ سے نکلا ہے۔

وہ اسکی فلاں شخص تصدیق یا تائید کرتا ہے۔

وہ اسکی فلاں تائید یا تصدیق نہیں کرتا۔

وہ فلاں کے مقولات میں سے ہے۔

یہ طریق عمل یا طریق اخذ بحث حقیقت کے منافی ہے گو اس سے ایک ضد یا ایک بیج تو پوری ہو جاتی ہے لیکن حقائق الامور پر ایک حجاب آ جاتا ہے اور اس اصول کا معترف ہونا پڑتا ہے کہ۔

وہ حقائق بذاتہ کچھ قیمت نہیں رکھتے ہیں۔

وہ بذاتہ انکی کوئی وقعت نہیں ہے۔

وہ بذاتہ انکی کوئی حقیقت نہیں۔

درستی ایک طوائفی طرف میں طلباں سکتی ہے اور طلا ایک گلی طرف میں گل ہو جاتا ہے۔

دولہ پانی میں پانی ہو جاتا ہے اور پانی لوہے کے برتن میں لوہا ہو جاتا ہے۔

اگر یہ اصول اور یہ قلب ماہیت درست ہے تو بے شک یہ کہا جاوے گا کہ :-

دو قول یا فعل کا اعتبار قائل یا فاعل کے اعتبار پر موقوف ہے اور اگر یہ قیاس درست نہیں تو یہ نہیں کہا جاسکتا۔

لے بے شک ایک اچھا قول اور ایک فعل اچھے قائل اور اچھے فاعل کی وجہ سے زیادہ تر روشن اور زیادہ تر مقرر ہو جاتا ہے اور اس کی وقعت اور بھی وزنی ہو جاتی ہے لیکن اس زائد روشنی سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی۔

دو برابر قول یا فعل بھی اچھے قائل یا چھ فاعل کی وجہ سے اچھا اور سودمند ہو سکتا ہے۔ ۱۲

جب انسان کو ایک جائز طریقہ اور جائز معیار سے دور جانا پڑتا ہے تو ہمیشہ ایک انقلاب اور خرابی پیدا ہونے لگتی ہے۔ حقایق کا انکشاف اسی صورت میں بروقت اور بروقت ہوتا ہے جب وہ اپنے اصلی محور پر رکھے جائیں۔ اور حقیقتیں اصلی محور پر اسی صورت میں رہ سکتی ہیں جب ان کا اخذ محض انکی ذاتی خوبی کی وجہ سے ہونہ کہ نسبتی معیار سے۔ بے شک خیالات میں تضاد اور اختلاف ہے اور کلیتہاً دور یہی نہیں ہونیکا لیکن اگر نسبتی معیار عموماً ملحوظ نہ رکھا جائے تو اس میں بہت کچھ کمی ہو سکتی ہے۔ اکثر لڑائیوں اور اختلافوں کا موجب یہی نسبتی معیار ہوتا ہے اور اسی سے اکثر برائیوں کی بنیاد پڑتی ہے۔ لوگ اپنی ذہن میں لگے جلتے ہیں اور حقائق کا خون ہوتا رہتا ہے۔

در اصل یہاں بہت سے لوگ چونہ گچ مزاروں یا مقبروں کی جا کرتے ہیں اور ان راستوں سے گزرتے ہیں جو بظاہر صاف اور سیدھے ہوتے ہیں اگرچہ ان میں بُرے سے بُرے مُردے ہی کیوں نہ مدفون ہوں اور وہ راہیں کسی صحرا اور لوق ووق جنگل ہی میں کیوں نہ جاتی ہوں۔ بعض لوگ ہمیشہ اسکے خواہاں رہتے ہیں کہ کسی بُرے آدمی یا موقر شخص کی باتوں کی خواہ مخواہ تعریف اور مدح و ثنا کریں خواہ ان باتوں کی کچھ بھی حقیقت نہ ہو۔ بعض لوگ اسی واسطے بعض صحیح اور سودمند مقولوں سے پرہیز اور نفرت کرتے ہیں کہ ان کا قابل یا گویندہ کوئی مشہور شخص نہیں ہے۔ بعض لوگ بعض باتوں اور بعض مقولات کی اسبواسطے تردید اور تکذیب کرتے ہیں کہ ان کا خدان کا غیر ہے یا یہ کہ وہ ان کی جماعت میں سے نہیں ہے۔ بعض لوگ ایک قول اور فعل کی اول تصدیق کرتے ہیں اور اسکی تحریف میں رطب اللسان رہتے ہیں لیکن جب اس کے قابل کو معلوم کرتے ہیں تو پھر انہیں اسی فعل سے نفرت ہو جاتی ہے۔ انکی پہلی تعریف اور تصدیق صرف اسی وجہ سے اڑ جاتی ہے کہ کس کا گویندہ ان کی جماعت کے خلاف نکلا ہے۔

ایک شخص ایک مقولہ یا ایک حقیقت کی برابر تصدیق کرتا گیا اور بُرے زور شور سے

اُسکی تائید دلائل سے کرتا رہا لیکن جب اُسے اوسکے گویندہ کا نام معلوم ہوا تو اوس نے جلد باز شرم کے ساتھ فوراً ہی تقریر کا رخ پلٹ دیا اور زور سے کہنے لگا کہ باوجود ان دلائل کے بھی اسی میں نقص ہیں چیف کورٹ پنجاب میں ایک دفعہ ایک مشہور وکیل بجا کے مدعی اپنے موکل کی غلطی یا جلد بازی سے مدعا علیہ کے حق میں تقریر کرتا رہا یہاں تک کہ جہان چیف کورٹ پر بھی اوسکی استدلال اور دلائل قانونی یا واقعاتی کا اثر ہوا۔ لیکن یاد دلانے کے لئے کہ پریوکیل صاحب چوکنے ہوئے اور اُس خوبی سے یہ کہہ کر رخ بدلا کہ یہ سب دلائل اور وجوہ جو مدعا علیہ اور اسکا وکیل اپنے حق میں کہنے کو تھے میں خود ہی بیان کر کے اُن کی یوں تردید کرتا ہوں۔

یہ بین ہستی معیار کی غلطیاں اور جلد بازیاں اگر وکیل خبردار نہ کیا جاتا تو تمام مواد مدعا علیہ ہی کے حق میں پیش کیا گیا تھا۔

چونکہ براہیں اور دلائل کی حکومت ہر واقعہ اور ہر کیفیت پر مسلط ہے خواہ وہ واقعہ اور کیفیت بذاتہ کیسی ہی کیوں نہ ہو اس واسطے دلائل کی آڑ میں ہر قول اور ہر فعل پر ہستی معیار کے اعتبار سے بحث کی جاسکتی ہے۔

اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ:-

”دُنیا کی حقیقتیں ہمہر صحت سے منکشف ہوں“

”و اُن میں کوئی مزاحمت نہ ہو“

”و اُن میں کوئی القباس نہ رہے“

”تو ہمارا فرض ہے کہ۔

”ہم سب سے پہلے کسی قول اور فعل پر بحث کریں“

”و قول اور فعل کو دیکھیں“

”و قول اور فعل کا موازنہ کریں“

یہ نہ دیکھیں کہ اوسکا فاعل یا فاعل کون ہے یا کس حیثیت کا۔ آپ نے دیکھا ہوگا کہ بعض

اقتات ایک جاہل بھی صحیح معنوں میں گفتگو کرتا ہے۔ بہ مصداق۔ ۵

گاہ ہاں کہ کو دے ناوان بہ غلط برہد فزند تیرے  
اُسکے استدلال کا ماخذ موجہ اور سلیم ہوتا ہے۔ خلاف اسکے بعض وقت  
ایک حکیم سے ہی صریح غلطی ہو جاتی ہے۔ ایک حکیم کے غلط استدلال کا صرف اسوجہ  
سے تسلیم کر لینا کہ وہ ایک حکیم کی طبیعت سے نکلا ہے حق پرستی کے خلاف ہے۔  
کیا کوئی حکیم اور کوئی ہمارا غیر یا دشمن کہی کوئی غلطی نہیں کر سکتا یا اسکا کوئی قول  
اور کوئی تحقیق صحیح معیار کے مطابق نہیں آسکتی۔ غیریت، عداوت، منافقت، دوستی یا  
دشمنی کچھ اور ہے اور اقوال یا افعال سلیمہ یا فحیمہ کا صدور کچھ اور۔ اختلاف خیالات یا  
اختلاف مآخذ سے حقائق اور صداقت میں کچھ فرق نہیں آتا۔ آتما کی کرہیں خشکی اور  
دریا پر یکساں پڑتی اور یکساں ہی نکلتی ہیں۔ دو دشمن اور دو دوست باوجود اس شدت  
دوستی اور دشمنی کے تحقیق میں مصروف رہتے ہیں اور ان دونوں پر فیضان  
حقائق اور واقعات کا برابر ہوتا رہتا ہے۔ کوئی عداوت اور کوئی اختلاف  
اس فیضان کا مزاحم اور مانع نہیں ہوتا اور نہ کوئی دشمنی اور کوئی دوستی ہی ظلم  
انداز ہوتی ہے۔ زید اور بکر کی شخصیت ہمیشہ بطور خود کام کرتی رہتی ہے اگرچہ زید  
کے بشرے اور چہرہ میں کوئی فرق یا کوئی نقص ہو لیکن اسکی صداقتوں اور حقیقتوں  
میں کوئی نقص یا کوئی خوبی خواہ مخواہ باعتبار جسمانی خوبیوں اور نقصوں کے حامل  
نہیں ہو سکتی۔ زید مومن ہے، زید کافر ہے، زید بد معاش ہے، زید نیک معاش  
ہے۔ زید داڑھی رکھتا ہے، زید داڑھی منڈوا تا۔ ہے۔ زید دیسی لباس رکھتا ہے  
زید انگریزی فیشن میں ہے، زید انگریزی خواں ہے۔ زید سنسکرت اور عربی داں  
ہے۔ زید ایشیا یا ہندوستان میں رہتا ہے، زید لندن اور برکن یا پیرس  
میں سکونت پذیر ہے۔ باوجود ان سب اختلافات کے زید کی چھوٹی بات چھوٹی  
اور اچھی بات، بات اچھی ہے، نیکی نیکی ہوگی اور بدی بدی۔  
زید چور اور ڈاکو ہو کر کسی کو روٹی اور دودھ دے تو وہ روٹی اور دودھ ہی ہوگا  
یہ نہیں کہ زید کی چوری اور ڈاکروٹی اور دودھ کو تہہ یا آپ خطل بنا دیگا اسی طرح

ایک عابد غار گزار آب حنظل اور پتھر دیکر روٹی اور دودھ کا ثواب حاصل نہیں کر سکتا۔  
ہاں اتنا ضرور فراق ہو گا کہ۔

در چرڈا کو ہونے کی حالت میں یہ کہا جائیگا کہ بکر نے زبید چور یا ڈاکو سے روٹی اور  
دودھ لیا یا ایک عابد اور نیک بخت سے۔  
بے شک یہ ایک تمیز ہوگی مگر اس سے یہ کیونکر لازم آگیا کہ روٹی روٹی نہ رہی یا دودھ  
دودھ نہ رہا۔

خدا ماضی و معاصر کا دیکر کل پرانا مقولہ جس میں ایک قیمتی فلسفہ مودعہ ہے اس پر ایک پوری  
روشنی ڈالتا ہے کہ قبول یا اخذ حقائق میں کس اصول پر چلنا چاہئے اور وہ کون سی طریقہ  
ہے جس سے دنیا کی حقیقتیں بے غل و غش ملتی ہیں اور جس سے دنیا کا انتظام خوبی  
اور عمدگی سے چلنے کی امید کی جاسکتی ہے۔

خدا ماضی و معاصر کا دیکر ہمیشہ عمل رکھو۔

ہمیشہ مقولات پر نظر رکھو قائل کی تخصیص سے اخذ حقائق میں بتری نہ ڈالو۔ بات  
اچھی ہو۔ ہمیں اس سے کیا کہ اسکا قائل کون اور کیا ہے۔ جو چیز اور جو خیال اچھا ہے وہ  
لے لو۔ سوئی کیچر میں ہو کر پی موتی ہی رہتا ہے۔

## ۲۵ - ہمارا مبلغ علم

انسان بوجہ شعور فہم و ذکا اور عقل و فراست رکھنے کے علیم اور مدبرک ہے وہ اپنی  
نسبت بھی بہت کچھ جانتا ہے اور جو کچھ اویسکے ارد گرد ہے اس کی بابت ہی اس  
کا علم اور دائرہ اور اک وسیع ہے اگر کوئی ایسی واضح تاریخ ہمیا کی جاوے جو شروع  
سے لکھی جاتی رہی ہو تو وہ پتہ دے سکے گی۔ کہ انسان کے علم اور اور اک نے کہا شک اور

کن کن وسائل سے اپنے خیر علم اور حیطہ ادراک کو وسعت دی ہے ہر جداگانہ باب اور ہر جداگانہ شعبہ میں ادراک انسان کی تسلسل ثابت ہوتی ہے ہر کوچہ میں اوس کا گذر ہوا ہے اور ہر بازار سے اوس نے کچھ نہ کچھ خریدا ہے ہر ملک و قوم اور ہر فرقہ اور گروہ میں اس وقت جس قدر علوم اور فنون پائے جاتے ہیں یہ سب انسانی ادراک ہی کا اثر اور برکت ہیں اگر انسان میں ادراک کی طاقت نہ ہوتی تو ان کا نام ہی نہ جاتا اگر تمام علوم اور فنون کی ایک مشترکہ تعریف کی جاوے تو سوائے ان الفاظ کے اور کن لفظوں میں ہو سکتی ہے۔

ہم جو کچھ وقت بوقت دریافت اور ادراک کرتے ہیں وہ ایک علم یا ایک فن ہو۔ جب کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ فلان علم یا فلان فن۔ تو اس کا منشا یہ ہوتا ہے کہ ہمارے ادراک نے جو حاصل یا تحقیق کیا ہے۔ قبل از ادراک ایک علم یا ایک فن صرف ایک محض کیفیت ہوتی ہے اور ادراک کے بعد وہ ایک علم یا ایک فن ہو جاتا ہے۔

ہر علم اور ہر فن کے متعلق جو ضوابط یا جو قواعد ہوتے ہیں وہ ایک زائد شے ہیں جو دراصل اوس علم یا اوس فن کے تابع اور ماتحت ہوتے ہیں انہیں قواعد یا ضوابط سے ادراک کی کیفیتیں ایک خاص صورت میں ترتیب دی جاتی ہیں منطق و فلسفہ کیا ہے چند ادراک کی کیفیات اور حقائق اگر صحیح معنوں میں منطق اور فلسفہ کی نسبت بحث کیجاوے اور یہ پوچھا جاوے کہ اون کا فی الاصل وجود کیا ہے تو سوائے اُس کے کوئی جواب نہیں ہو سکتا کہ ہمارے ادراک کی چند مختص کیفیات کا نام منطق یا فلسفہ ہے۔ ہم ایک بات دریافت کرتے ہیں وہ خود ہمارے ادراک و سروں کیلئے یہی ایک حکمت یا ایک فلسفی ہو جاتی ہے۔

علم کے معنی جاننے کے ہیں جو کچھ ہم جانتے ہیں وہ دو حال سے خالی نہیں۔

مفید۔

غیر مفید۔

پہلی قسم کا جاننا ایک صحیح علم یا ایک صحیح فن ہے۔



دوسری قسم نامکمل یا ایک بے ضابطہ مواد۔

ہمارا بہیمہ دعوے ہے کہ

ہم بہت کچھ جانتے ہیں۔

ہم حقائق الامور سے واقف ہیں۔

ہم مدد رک ہیں۔

ہم جان سکتے ہیں۔

ہم جاننا چاہتے۔

جو کچھ ذخیرہ علمی اس وقت موجود ہے وہ ہمیں یقین دلاتا ہے کہ واقعی ہم بہت کچھ جانتے ہیں کیونکہ ہم نے مختلف اوقات اور ازمینیں اب تک استفادہ علوم اور فنون یا انکشاف حقائق کی بنیاد رکھی ہے کہ وہ اثبات اس دعوے کے واسطے کافی سے بھی زیادہ ہے اگر ہم بہت کچھ نہیں جانتے تو اس قدر ذخیرہ کیونکر جمع ہو سکتا تھا۔

بے شک ہم حقائق راہ معرفت سے بھی واقف اور ماہر ہیں ہزاروں نہیں بلکہ لاکھوں کروڑوں اشاریہ کی حقیقت اور ماہیت ہم نے دریافت کی ہے اگر ہم مین ادراکی قوت تھی۔ تو ہم استفادہ حقائق کے انکشاف پر کیونکر فتح پا سکتے تھے ان تمام فتوحات سے ثابت ہوتا ہے کہ ہم جان سکتے ہیں اور جانتے ہیں اور یہ جاننا ہمارے ادراک کے ماتحت ہے۔ یہ اور یہ ادراک ہمیں فطراناً طبعاً حاصل ہے جب ہم جانتے ہیں اور جان سکتے ہیں تو ہمیں جاننا چاہئے کیونکہ جب ہم مین ایک طاقت پائی جاتی ہے تو اسکا استعمال ہی لازمی ہے۔ اگرچہ اکثر لوگ اس طاقت سے بروقت کام نہیں لیتے لیکن اس سے اس قدر کی (کہ ہمیں جاننا چاہئے) نفی نہیں ہوتی۔

قدرت نے ادراک کے ساتھ بہیمہ جذبہ ہی انسان کی طبیعت میں مرکوز کر رکھا جو۔

ہمیں جاننا چاہئے۔

صرف انسان کی سرشت میں ہی بہیمہ خاصہ نہیں پایا جاتا دیگر حیوانات کی طبیعت ہی اس سے مانوس ہے کچھ پیدا ہوتے ہی ارد گرد ادھر ادھر دیکھتا اور حیرت سے تنکنا ہے

یہ عمل ثابت کرتا ہے کہ وہ اس اجنبی نظارہ سے حیرت میں آکر اور اک چاہتا ہے کسی  
آگاہی کی آواز یا صدا سے انسان سب سے پہلے یہ سوال کرتا ہے۔

یہ کیا ہے۔

یہ کیا ہوگا۔

یہ کیوں ہوا۔

کس نے کیا۔

کیا وجہ ہے۔

یہ سوالات انسان کی طبیعت میں کیوں پیدا ہوتے ہیں صرف اس وجہ سے کہ  
اوس کی طبیعت میں یہ قانون مودعہ ہے۔ کہ

ہمیں جاننا چاہئے۔

اگر یہ قانون طبیعت کے صفحہ پر رقم نہ ہوتا تو انسان کے معلومات کی بضاعت  
کچھ ہی نہ ہوتی اور وہ اب تک ایک منزل ہی طے نہ کر سکتا۔ اس قانون کی بدولت اطلاب  
معلومات یہاں تک پہنچے ہیں جو لوگ نہیں جانتے یا جاننے کی کوشش نہیں کرتے  
وہ ہی دراصل جانتے ہیں اور جاننے کی کوشش کرتے ہیں صرف فرق یہ ہے کہ بوجہ ناہمی  
کے انکا جاننا اور انکی کوشش کی قطعاً شمار میں نہیں آتی۔ ایک حیل بھی بہت کچھ جانتا اور بہت  
کوشش کرتا ہے مگر غمغی ہمیشہ یکدم ہوتا ہے اس کے بھروسہ رانی میں اٹھتی ہیں اس کا دل بھی ہلکا ہوتا ہے  
ہمیں جاننا چاہئے۔

وہ ہمیشہ اس حکم کی تعمیل کرتا ہے لیکن چونکہ تعمیل ضوابط سے بوجہ احسن اتھ نہیں ہوتا  
اس واسطے اوس کا کوشش کرنا نہ کرنا برابر ہو جاتا ہے اور بعض دفعہ دوسری لوگ اسکی مساعی  
سے فائدہ اٹھا لیتے ہیں یہ فقرہ تسلیم کر کے کہ۔

ہمیں جاننا چاہئے۔

یہ فقرہ زیر بحث آجادیگا۔

کہ ہم کہاں تک جان سکتے ہیں۔

اس فقرے کا دوسرا جزو صاف ہے جسقدر یا جس حد تک ہم جانتے ہیں وہ ہمارے ذخیرہ معلومات سے ظاہر اور ثابت ہو سکتا ہے جسقدر ہم جانتے ہیں اس سے پتہ لگ سکتا ہے کہ اسکی وسعت اور احاطہ بعض حالات میں کافی سے بھی زیادہ ہے اور یہ احاطہ ہماری تسلی کا باعث ہے کہ ہم نے بہت کچھ جانا ہے اور بہت کچھ جان سکتے ہیں۔ ہم اس حد تک جانتے ہیں کہ دیگر مخلوق میں سے اس حد تک کوئی بھی نہیں جانتا ہے ہماری بعض معلومات کی وہ حد ہے کہ ہمیں خود اس امر کا خدشہ گزرتا ہے کہ اس سے زیادہ فراخ اور کوئی دامن تحقیق نہیں ہے بعض دفعہ ہمارا دامن تحقیق اسقدر وسیع ہو جاتا ہے کہ ہم اس سے آگے جانا مشکل ہی نہیں بلکہ ناممکن خیال کرتے ہیں۔ جن جن قوموں اور افراد بشر میں دامن تحقیقات دن بدن گھٹتا جاتا ہے اور کوئی نمایاں ترقی نہیں ہوتی اور کا باعث یہی ہے کہ وہ اپنی خیال میں اور دریافت کرنا حد انسانیت سے گزرنا اور اسے قدرت توڑنا ہے اس فقرہ کا پہلا جزو ایک بحث طلب ضرور ہے۔

سرسری بحث میں تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم حدود غایات تک جان سکتے ہیں اور ہمارا علم یا ادراک کسی ختم ہی نہیں ہوتا اور اگر ہوتا ہے تو اس نقطہ پر جا کر جس سے لے جو تو میں اور جو گردہ اپنی ہمایہ قوموں کے مقابلہ میں علوم اور فنون کی دوئیں پھسڈی رہ جاتی ہیں اور سکا عموماً یہی باعث ہوتا ہے کہ انکے خیال میں خیر ادراک انہیں کی تحقیقات پر ختم اور بس ہو جاتا ہے اس کو آگے نہ تو کوئی جاسکتا ہے اور نہ ہی کچھ اور دریافت کر سکتا ہے بالکل ٹھیک ہو کہ ہم حدود اشیا کو دوئیں جاسکتے اور نہ اپنے خیر ادراک سے باہر نکل سکتے ہیں لیکن ایسی قوموں یا ایسی گروہوں نے اس کس پر ہی کی حالت میں یہ کیونکر فیصلہ کر لیا ہے کہ بس اس سے آگے ایک چپہ بھی نہیں جاسکتے ان اگر دنیا کی کل قوموں اور کل دریافت کرنے والوں نے بالاتفاق یہ فیصلہ کر دیا ہے۔ تو یہ دوسری بات ہے بے شک ہر حقیقت کا ایک انتہائی نقطہ ہی ہے لیکن جنہوں نے ابتدائی مرحلہ ہی ہنوز طے نہیں کیا وہ نقطہ انتہائی کی بابت کیا کچھ کہہ سکتے ہیں جو درجے دوسروں نے طے کر لئے ہیں ان سے گزریں تو کچھ کہیں ہی۔ ۱۱

آگے کوئی حد اور کوئی وسعت ہی نہیں ہے۔

لیکن اگر اس بحث پر مزید روشنی ڈالی جائے تو یہ کہنا پڑے گا کہ ہم اوس حد یا اوس نقطہ تک جاسکتے ہیں جو حد یا جو نقطہ ہمارے ادراک کے موزوں ہو۔ ہم وہی وسعت لے سکتے ہیں جہاں تک ہماری سمائی ہو۔

جس طرح اشیاء اور حقائق الاشیاء کی کوئی نہ کوئی حد ہو۔ اسی طرح ہمارے ادراک کی بھی کوئی نہ کوئی حد ہے۔ اشیاء یا حقائق الاشیاء یہی ایک طاقت ہے اور ایک چیز ہے کہ ادراک اور عقل بجائے خود ایک چیز اور ایک طاقت ہے۔ ہر طاقت اور ہر چیز کا ایک دائرہ یا ایک حد ہے کمرہ ناز کا ایک دائرہ اور ایک چیز ہے اسی دائرہ اور اسی چیز میں اوسکا دورہ رہتا ہے اوس سے آگے نہ تو کوئی اوسکی حقیقت اور کیفیت ہے اور نہ کوئی وسعت کوئی ادراک کی طاقت اوس سے آگے کوئی حقیقت انکشاف نہیں کر سکتی لیکن چونکہ دائرہ ادراک بمقابلہ نقطہ حقیقت کمرہ ناز کے کم اجاڑ اور کم چیز میں ہے اسواسطے نقطہ انتہائی سے دامن تحقیق اوہر ہی رہ جاتا ہے۔

یہ تو دریافت کر لیا کہ ناز کی کیفیت ایسی ہوتی ہے اوس میں سوزش اور حرارت یا حرقت ہے اوسکے ذریعہ سے پہاں یا سٹیم میں اس درجہ تک طاقت پیدا کی جاسکتی ہو وغیرہ وغیرہ۔ لیکن اس سے آگے نہ تو ادراک جاسکا اور نہ ہی عقل کام کر سکی ممکن ہو کہ ادب ہی چند مدارج طے ہو جاویں لیکن غایت ناز تک پہنچنا بظاہر اسباب مشکل ہے۔ کمرہ ہوا کی حقیقت سے ہم بہت کچھ خبر کہتے ہیں لیکن اگر مزید اطلاع کے لئے اوپر کے درجوں میں صعود کریں تو ادراک کیا ہماری جان ہی جواب دے بیٹھے گی اولن بالائی درجوں میں جا کر نہ ہم باقی رہیں گے اور نہ ہمارا ادراک جسقدر درجے بعد میں ہم طے کرتے جاویں گے اولن سب کی نسبت یہ کہہ دے گا کہ وہاں ہماری ہمارا ادراک کام کر سکتا تھا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کہاں تک ہم ابھی اور ترقی کرتے جاویں گے لیکن جو درجہ ہمارا انتہائی درجہ ہو گا اوس سے آگے ہمارا ہمارے ادراک سے باہر اور خارج ہو گا۔ جہاں پر ہمارا ادراک ختم ہو جاتا یا ٹھہر جاتا ہے وہی ہمارے ادراک کی قدرتی اور

آخری حد یا نقطہ ہے اوس سے آگے نہ تو ہم جا سکتے ہیں اور نہ کوئی شئی کر سکتے ہیں  
 یہ کہنا کہ ہمارے ادراک کی کوئی حد یا کوئی نقطہ انتہائی نہیں ہے غلط ہے اگر کوئی  
 ابتدا ہے تو انتہا ہی ہے۔

بہت سے علمی مرحلے ایسی ایسے ہیں کہ انکی تحقیقات باقی ہو اور انکی تلاش میں  
 ہنوز پوری کامیابی نہیں ہوتی ہر جہم باہر وجود اور ہر شے کی ایک حقیقت ہو جو دوسرے حقائق سے  
 نسبتاً متضاد ہوتی ہے بہت سے ایسے مرحلے ہی ہیں کہ گواہوں کی بابت  
 اور ہی وقایع تکلیفیں لیکن ایک مجموعی دریافت سے انکی آخری حد قرار دی گئی ہے  
 مگر حیران کن کی بابت ابتدا و نیا ہے جہاں میں اور تحقیقات ہو رہی ہیں مذہب  
 میں بھی یہ مسئلہ زیر بحث رہا اور وادی فلسفہ میں بھی زیر مشق چلا آیا لیکن آج تک  
 جقدر تحقیقات ہوئی اوس میں ہی قرار پانا کہ یہ راز یا یہ سرمن وعین نہیں معلوم  
 ہو سکتا اور نہ اس کے نقطہ انتہائی تک پہنچ سکتے ہیں۔ ممکن ہے کسی زمانہ میں موجود  
 زمانہ سے زیادہ تر روشنی اس مسئلہ پر پڑے لیکن جو تحقیقات ہو چکی ہیں وہ یقین دلائی  
 ہے کہ اس سے آگے کچھ نہیں جانا جا سکتا ہے۔

بہ حالات بالا اگر یہ سوال کیا جاوے کہ۔

ہمارا مبلغ علم کہاں تک ہے۔

تو اس کا جواب بھی یہی ہو گا کہ جہاں تک یا جقدر ہمارا ادراک یا ادراک کی طاقت ہو۔

جہاں تک ہماری ادراک کی طاقت پہنچ چکی ہے وہ مرحلے ہو چکا ہو اور جس قدر  
 بڑا اور بڑھتے جاوے گا وہیں گے یہ سمجھا جاوے گا۔ کہ وہاں تک ادراک کی رسائی تھی۔

صلہ پانی اور آگ کی حقیقت ایک نہیں ہے دونوں تضاد ہے اگر آگ کی حقیقت پانی کی قوت میں  
 منتقل کرنا چاہیں تو شکل ہے۔ اس طرح حقائق الاشیاء کے ہر درجے ہمارے ادراک سے بالاتر ہیں اور ان تک  
 ادراک کی رسائی نہیں ہو سکتی جیسے پانی کا قطرہ اونچلیوں سے لپٹا ہے۔ لیکن چٹی میں نہیں رہ سکتا  
 ہے اس طرح پر ادراک ایک طاقت تو ضرور رکھتا ہے لیکن اپنی طاقت سے آگے  
 نہیں جا سکتا۔ ۱۰۔

باوجود اس کے کہ ہم نے بہت کچھ جانا اور بہت کچھ تحقیقات کی اور ہم ہر  
کوچہ اور ہر شعبہ سے گذرے اور یہ سلسلہ دن بدن ترقی ہی کر رہا ہے اور یہ نہیں  
کہا جاسکتا کہ کتنا تک اور بھی ترقی کرے گا۔

ہم کوہ ہمالیہ کی چوٹی تک جا پہنچے کوہ ہندو کش سے گذرے دریاے  
چیرے اور ندیان بہہ نکالیں زمین کی مخفی طاقتیں عمل میں لائے اور آسمان کے شعبہ  
علیٰ رنگ میں دکھائے بجلی قابو میں کی اور ہواپ کی طنائیں ہاتھ میں لین آگ پر حکومت  
کی اور پانی بس میں کر لیا ہوا ٹیسرالی اور بگولے تھام لئے مخفیات پر علیٰ رنگ میں  
اطلاع پائی قدرتی شعبوں میں جو جو عجائبان اور دل چسپان تھیں ان کا عام میں  
اظہار کیا۔ علوم کی بنیاد ڈالی فنون کی نیور کہی جو نہیں کرنا تھا کر کے دکھایا مسکین حل  
کیں ناممکنات ممکن کر دکھائے۔

لیکن باوجود ان سب باتوں کے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ہمارا مبلغ علم مکمل یا کافی  
ہے یا یہ کہ وہ ہماری ایسی خوشی اور مسرت کا موجب ہو سکتا ہے جو لازماً ہوا۔ خواہ  
ہماری معلومات کی کوئی سی حد اور کوئی ساقطہ نہ ہو اور خواہ ہم اس سے آگے اور بڑی ایسی  
دور دراز فاصلوں تک پہنچ جاویں جنکی حدیں ہمیں ابھی معلوم نہیں ہیں۔ پھر بھی کیا جاویگا  
کہ ہمارا مبلغ علم "نا کافی" ہے۔

ہم باوجود اس قدر طبع ذہین۔ مشاق۔ مدرک۔ عقیل۔ فہیم۔ ذکی ہونے کے یہ  
یہی نہیں جان سکتے کہ

پس دیوار کیا ہو رہا ہے۔

آئیے دیکھ لیں کیا کچھ ہوگا

کل کیا ہوگا۔

پرسوں کیا ہوگا۔

ہماری تہذیب و تمدن جو یزوں کا انجام کیا ہے۔

ہمیں کن کن توقعات اور طرائف سے ساقطہ ہونے لگا۔



تو شاید ہم اس میں ناکامیاب نہ رہتے لیکن چونکہ یہ کیفیت کسی اور کی عیب ہے اس واسطے ہمیں مجبوراً اوسکا پابند رہنا ہی پڑتا ہے اور اس امر پر روشنی پڑتی ہے کہ ہم سے وہ کیفیات مغایر ہیں جو ایک دوسری اعلیٰ طاقت میں پائی جاتی ہیں اور جن کی حامل وہی طاقت ہو سکتی ہے۔

افسوس ہے کہ باوجود اس ناکافی علم اور ادراک کے انسان اپنے مبلغ علم کو بہت کچھ سمجھتا ہے اور اون امور یا اون کیفیات سے انکار کرتا اور اون پر دلائل لاتا ہے جو اسکے احاطہ علم یا چیز ادراک سے بالکل دور اور فاصلہ پر ہوتے ہیں سب کچھ ہوتے دیکھتا ہے لیکن انکار پر انکار کئے جاتا ہے پس پشت یا پس دیوار تو کچھ جلتا نہیں آئینا لے منٹ کی نسبت نہیں کہہ سکتا کہ اوس میں کیا ہوگا اپنا اخیر اور اپنا وقت نہیں جانتا لیکن یہ دلیری کی کہنے کا عادی ہے کہ۔

میری رائے میں اور کچھ نہیں۔

یا یہ کہ اور کچھ نہیں ہو سکتا۔

یا یہ کہ اور کچھ نہیں ہونا چاہئے۔

اس سے کوئی پوچھو کہ تمہاری آنکھ او جھل پس پشت پس دیوار ہی نہیں بلکہ پس کا غد جو کچھ ہو رہا ہے جو کچھ کل ہو نیوالا ہے کل نہیں بلکہ دوسرے منٹ یا گمنہ میں ہو نیوالا ہے اوسکی نسبت کچھ جانتے ہو۔ اگر نہیں جانتے اور اوس میں محض مجبور ہو تو ایک اعلیٰ طاقت کو تمہارا مبلغ علم کیونکر بغیر خاص وسائل کے محیط ہو سکتا ہے۔

مالکی دوڑ مسجد تک۔

بھوک تو قدم قدم پر کھلتے ہو اور تعالیٰ یہ کہ سوائے ہمارے اور کچھ ہی نہیں اگر علم کافی اور محیط کل ہوتا تو کچھ بات ہی یہی اس ناکافی صورت میں انرا نادانہ مندی سے بعید ہے۔

ہمیں جو مبلغ علم کافی دانی نہیں دیا گیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ہم کافی علم رکھتے تو کوئی ترقی ہی نہ کر سکتے کیونکہ تحصیل حاصل لا حاصل ہوتی ہمیں علم ادراک



دیا گیا لیکن مغنی اور ظاہر دلائل اور ذرائع کے ماتحت ہیں ایک طاقت بخشی گئی لیکن اور طاقتوں کے اشتراک سے ہیں یہ کہا گیا کہ۔

تم جانتے نہیں ہو لیکن جان سکتے ہو اور تمہیں جاننا چاہئے۔ یہ تحریر ایک تھی جو میں کچھ سہجائی یا جنوائی ہے بہت بڑی جلد باز ہے جو اپنے نافع علم پر کچھ بہرہ دہ اور تکیہ کرتی ہے اور ایک حد پر ٹھہرتی ہے ہمیشہ اپنی اور انکی طاقت ناکافی سمجھ کر آگے بڑھتے جا رہی ہیں ایک ذریعہ ہماری ترقی کا ہے ممکن ہے کہ بڑھتے چڑھتے ہم بہت دور نکل جاویں لیکن یہ نہیں ہوگا کہ ہم مغنیات اور شخصیات پر بلا ذریعہ اور بلا وسائل خاصہ کامیاب ہو سکیں یہ اونس طاقت کا حصہ ہے۔ جس کا ہم ظل ہیں یہ مندرجہ ذیل کچھ کچھ طے ہونے لگتی ہے مگر ادن راہوں سے جو اسکے واسطے مخصوص ہیں اور ادن لوگوں کی رہبری اور رشد سے جو اس کے موزون ہیں ہر ابجد کی واسطے ایک ضابطہ ہے۔ کوئی وجہ نہیں کہ ابجد روحانی کے واسطے کوئی ضابطہ نہ ہو۔

ترقی کا پہلا اصول یہ ہے کہ ہم اپنے مبلغ علم کو ہمیشہ ناکافی سمجھیں۔ اور اوس کی بے بین بڑھتے جاویں اور اوس اعلیٰ طاقت کے مبلغ علم کے مقابلہ پر دم نہ ماریں جس کا علم ساری مخلوق سے اعلیٰ اور روشن تر ہے اور جس کے ماتحت ہمارے کل علوم اور اور کائنات میں ہمارے علم اور ادراک کا ایک حصہ یہ بھی ہے کہ ہم اپنے علم اور ادراک کی کیفیت اور چیز سے آگاہ ہوں اور یہ جانیں کہ ہمارے علم اور ادراک کے سوا اس کے ایک اور علم اور ادراک بھی ہے نہ سب ترقیوں کی بنیاد اور چیز ہے اور اس سے اختلاف فاضلہ کی ہستی وجود میں آتی ہے۔

## ۲۶ - قیاس

زاشک برانِ دل بقرار سن شد فاش  
کہ از ستارہ شود سیر آسمان معلوم  
یہ بات بلا کسی مزید بحث کے مان لی جائیگی۔ کہ انسان کا علم یا ادراک اس قدر وسیع  
اور جامع نہیں ہے۔ جس قدر ہونا چاہئے۔ یا جس قدر ضرورت ہے۔ گو انسان اپنی زندگی  
یا اپنے زمانہ حیات میں بہت کچھ حاصل کرتا اور بہت کچھ رکھتا ہے۔ لیکن پھر بھی  
اس کا علم اس کا ادراک محدود ہے۔

بہ صدق و ہا اَوْ یَکُمُ مِّنْ۔ اگر ایک اعلیٰ سے اعلیٰ ترقی یافتہ انسان کا مبلغ  
علم ہی پر کہا اور دیکھا جائے تو وہ بھی وسیع اور جامع ہو گا۔ وسعت اور جامعیت  
علم یا ادراک انسانی کا اسنس سے آسانی اندازہ ہو سکتا ہے۔ کہ بسا اوقات  
کیجا ہر لحظہ کے اندر وہ جانتا تک نہیں۔ کہ آئیو لے منٹ میں کیجا کچھ ہو نیوالا ہے  
اور ایک آئینہ گہڑی کن کن خوش کن یا خوفناک حادثات یا واقعات سے لبریز  
ہے۔ کون جانتا اور کون کہہ سکتا ہے۔ کہ کل کیجا ہو نیوالا ہے۔ اور پرسوں کیا  
کچھ پروہ غیب سے ظہور میں آویگا۔ ہم صدق قیاسات اور ہزاروں مرحومات  
کے بانی اور موجد ہیں۔ اور صدق قیاس اور کامیابیاں ہمارے حصہ میں آئی ہیں۔  
لیکن باہین ہم یہ سکت اور یہ قوت اب تک حاصل نہ ہوئی کہ آئینہ واقعات کی نسبت

لہ عجز انسانی سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی اور اعلیٰ طاقت بھی ایسی قوت اور ایسی دسترس کو قاصر یا عاری ہو۔  
کیونکہ ہم یہ بھی ساتھ ہی پاتے ہیں۔ کہ ایک طاقت دوسری طاقت بالاتر ہوتی ہے۔ جب ہم ایسی قوت اور ایسی  
دسترس کی نسبت انکار کرتے ہیں۔ تو صرف اپنے مقابلہ میں نہ کہ کسی اور بالاتر اور فائز طاقت کے مقابلہ میں

کچھ بھی کہہ سکیں۔ یہی ایک کمی اور یہی ایک نقص ہے۔ جو مین ایک اعلیٰ ہستی کا یقین دلاتا۔ اور اس درجہ تک لیجاتا ہے۔ جہاں تمام درون اور تمام ادراکات کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ گو درجہ بدرجہ ادراکات اور معلومات میں فرق اور امتیاز ہے۔ اور ایک سکیل پر تمام معلومات اور تمام ادراکات کہی ہی نہیں آسکتے۔ لیکن یہ کسی حالت میں بھی نہیں کہا جاسکتا کہ۔

ہمارے ادراکات اور ہمارے معلومات میں کلیت یا جامعیت موجود ہے۔ اگر یہ نقص اور یہ کمی نہ ہوتی۔ تو جو کچھ اختلاف اور تضاد پایا جاتا ہے وہ نہ ہوتا۔ ہم کیوں آپس میں تضاد خیال ہیں اس واسطے کہ ہمارا تحقق اور ہمارا ادراک ایک پیمانہ اور ایک مقیاس کے تابع نہیں ہے۔ ایک ہی بحث یا ایک ہی خیال کی نسبت ہم مختلف راہیں رکھتے ہیں۔ اور مختلف وسائل یا اسباب سے کام لیتے ہیں۔ بیشک ہم صاحب قیاس اور صاحب فراست ہیں۔ لیکن ہمارا قیاس اور ہماری فراست نہ تو اس قدر جامع اور مکمل ہے۔ اور نہ اس قدر وسیع کہ اس میں ہر ایک قسم کی کنبہ اور باریکی آجاوے۔ اور ہم ابھر ایک قطعی اور یقینی حکم لگا سکیں۔

اب جو اس کمی اور مسلسل نقص کے ہی انسانی ادراکات سے اس درجہ تک کام لیا گیا۔ یا نیا چا سکتا ہے جو خود گروہ انسانی میں ہی یہ نظر حیرت دیکھا جاتا ہے۔ اور ابی اس میں اس درجہ تک اور یہی ترقی ہو سکتی ہے۔ جس سے معلومات اور درکات میں ایک

پیمائش کہ آیا کوئی ایسی طاقت ہی ہو جو ہمارے علوم اور ادراکات سے بڑھ کر کام کرتی ہو ایک صاف بحث ہے۔ یہ نہایت اور ظاہر ہے کہ ہمارا ادراک اور ہمارا علم نسبتاً محدود ہے۔ اور ہم قصیر الادراک ہیں۔ اور یہی ظاہر ہے۔ کہ ہمارے ادراک اور ہمارے علم میں درجہ بدرجہ کمی اور بیشی پائی جاتی ہے۔ ہماری طاقتوں اور ہمارے ادراکات کا ایک آخری ہندسہ یا آخری درجہ ہی ضرور ہوگا اور اس میں ہی ایک کمی اور نقص باقی رہ جائیگا۔ حالانکہ ادراکات اور علوم کا دائرہ ابھی ختم نہیں ہوا ہے۔ اور وہ فضول ہی نہیں ہے پس لایہی سمجھ کر اسکے احاطہ کیواسطہ کوئی اور طاقت ہو کیونکہ نیچر نے جو کچھ پیدا کیا ہے۔ وہ فضول اور عبث نہیں ہے۔ ہر وجود اور ہر واقعہ کا ایک مستقر ادراک محل ہے۔ پس جہاں ہم نہیں پہنچ سکتے اس کا کوئی اور مستقر اور محل ہونا چاہیے۔ ۱۲۔

حیرت خیز روشنی اور جلا آسکتی ہے۔

اُن درکات اور اُن علوم کے سوائے جنہیں وہی طاقتوں اور الہامی قوتوں سے منسوب کیا جاتا ہے اور جو قدر درکات یا اکتسابات انسانی گروہوں میں پائے جاتے ہیں۔ اُن سب کی بنیاد قیاسات یا درکات پر ہی ہے۔ اُن میں سے بعض ایسے ہیں جو مسلسل ثبوت اور عملی اعتبارات سے یقینات تک پہنچ گئے ہیں۔ یا کم سے کم اُنہیں یقینات میں جگہ دیجاتی ہے۔

اور بعض ایسے ہی ہیں جو غیر یقینی ہیں ہمارے اکثر درکات اور اکتسابات کی بنیاد قیاس۔ اور اک اور تجربہ ہے۔ جیسے جیسے ہمارے قیاس اور اک اور تجربہ میں روشنی اور صفائی آتی جاتی ہے۔ ویسی ہی ایسے علوم اور درکات میں بھی ایک روشنی اور جلا آتی جاتی ہے۔

فلسفہ طبیعی یا نیچرل فلاسفی کی تمام شاخوں مادیات، ہوائیات، کربائی، بھریات سمیت کی بنیاد اور شروع زیادہ تراکتسابات پر ہی ہے۔ یہ شاخیں صرف ایک منظر تھے۔ تجربہ اور قیاسات کی بدولت ان میں ایک ترقی ہوتی گئی۔ اور استقرائی اصولوں کی مدد سے ان سے وہ سودمند طریقے اخذ کئے گئے کہ آج اُن پر دنیا کی ترقی اور مخلوق کی آسائش کا دار مدار ہے۔

بھریات اور سمعیات کے متعلق آنکھ اور کان نے صرف معمولی بصارت اور سماعت پر ہی بس نہیں کی۔ بلکہ ان اعلیٰ مراتب کا بھی انکشاف ہوا ہے جو علوم مادرہ اور فنون عجیبہ کا بنیاد بنی ہیں۔

آنکھ معمولی اشیاء اور معمولی اجسام کا ہی مشاہدہ نہیں کرتی۔ بلکہ اُن انوار اور اُن مشارق تک بھی پہنچتی ہے۔ جو ہمارے فلسفہ طبیعیات کی بنیاد بنا ماخذ ہیں۔ اسباب سمیعہ اور قوائے سمعیہ ہمیں صرف ایک دوسرے کے خیالات اور صدوں ہی کے آگاہ نہیں کرتے بلکہ اُن مراتب تک پہنچا تو ہیں جو صد ہا سودمند فنون اور درکات کا ماخذ ہیں۔

اس لیے ہم جو کچھ آنکھوں، کانوں، دیکھتے ہیں، دہ اس وقت تک ایک معمولی مشاہدہ یا معمولی اور اک ہو چکا

جب ہم ایک سامان یا ایک منظر دیکھتے ہیں۔ تو ہمارے دل پر اس سے ایک خاص قسم کا اثر ہوتا ہے۔ اور ہم یہ خیال کرتے ہیں۔ کہ شاید اُن اسباب یا اُن آثار کا یہ نتیجہ ہو۔ طیب جب کسی شخص کے چہرہ پر محرق خون کے آثار دیکھتا ہے۔ تو یہ اقتضائے قواعطیہ یہ رائے لگاتا ہے۔ کہ یہ شخص کسی اختراقی عارضہ میں مبتلا ہو گا جب کسی کی آنکھ میں زردی اور کثافت پاتا ہے۔ تو صفا اور سودا پرند لال کرتا ہے ایک عالم طبعیات ہوا کی خشکی۔ گرمی۔ آفتاب کی رنگت۔ ابر کی آمد چاند کی چاندنی جو میوں علمی نتیجے اخذ کرتا ہے۔ اور بسا اوقات اسکے قیاسات درست بھی اترتے ہیں جو حکیم آئندہ موسم کی نسبت پیش گوئی کرتا ہے۔ ممکن ہے۔ کہ اس کے بعض یا کُل استدلالات ایک وقت میں غلط بھی نکلیں۔ لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا۔ کہ وہ کبھی بھی صحیح نہ نکلیں۔

انسان کے بار بار کے تجربوں اور مشاہدوں میں اکثر صداقت ہی ہوتی ہے یہ کہنا کہ ایسے مشاہدات اور تجربے سرے سے ہی لغو اور غلط ہوتے ہیں۔ علمی کتابات سے پیچھے ہٹنا ہے اس میں کچھ ہی شک نہیں۔ کہ ہمارے اُن مدركات اور اُن علوم کی بنا جو محض بار بار یا لگاتار تجربوں اور مشاہدات کے زور پر ہوتے ہیں زیادہ تر یقینی اور حکمی نہیں ہوتی۔ لیکن اس سے یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ

یقیناً حاشیہ ہم احوال اور تصور کو کام نہیں لیتی۔ غور احوال کی وقت وہی معمولی مشاہدات اور معمولی سموات صفا بھیج اور حیرت خیز امور کے ادراک کا باعث ہوتے ہیں۔ ہماری آنکھیں کسی نہ کسی وجود مبینہ کے انوار سے بذریعہ انعکاس۔ آنکسار۔ انجملال مستفیض ہوتے ہیں۔ اور اس عمل سے ہم نے یہ دریافت کیا ہے۔ کہ نور کی طاقت زیادہ تر کماتک ہے۔ اور اس کو علی طور پر کیا کچھ کام لیا جاسکتا ہے۔ غلط یا قیاس عمل صورت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہوا کا اس میں کماتک داخل اور قبض ہے۔ اور ہوا کے ذریعے سے صحت کن کن حالات میں لائی جاسکتی ہے اور صورت کا عمل رالات اور جو اد میں کس طور پر ہو سکتا ہے۔ کیا فوٹو گراف کا عمل میں اس مرحلہ پر نہیں لیا جاسکتا۔ کہ ہوا اور صورت میں کس قسم کا رشتہ ہے۔ اور صحیحات سے کیا کچھ سودمند علیات اور بھی نکل سکتے ہیں۔ ۱۲۔

اُن میں صداقت ہوتی ہی نہیں۔ اگر یہ تیس صحیح سمجھا جاوے تو اکثر اخلاقی نصائح اعدا آثار سے ہی کنارہ گیرین ہونا پڑیگا۔ کیونکہ ان کی بنیاد ہی اکثر شہادت اور تجربات پر ہوتی ہے جو حکیم یہ کہتا ہے۔ ”نیکی کرنا اچھا اور بدی کرنا بُرا ہے“ وہ اسکا ثبوت زیادہ تر تجربے، ذہنی شہادتوں سے ہی دیتا ہے۔ اور اپنے دعوے پر کائنات اور نوز ضیمیری کی شہادت لاتا ہے۔

جو علوم اور درکات مُشادات اور تجربات سے زیادہ تر متعلق کئے جاسکتے ہیں انکی دو قسمیں ہیں۔ (الف) یقینی (ب) تجربی یا قریب الیقینی۔

دوسری شق میں وہ تمام درکات اور تمام علوم اور فنون داخل ہیں جو عموماً بار بار کے تجربہ اور مشاہدہ سے منسوب ہیں۔ اور اُن میں ادا م اور ظنیات کا بھی دخل پایا جاتا ہے۔ بارکہ ایک سہولیت سے ظنیات اور ادا م کا عملہ فعلہ دخل پاسکتا ہے۔  
نجوم جعفر فن رکیا فن مخفیات فن نقوش فن کیمیا فن قیافہ  
اس قسم کے فنون میں کہ انہیں بار بار کے تجربات اور لگاتار مشادات کا بہت کچھ دخل ہے۔ اور ساتھ ہی اسکے اُن میں ظنیات شکوک اور ادا م کا ایک سہولیت سے دخل اور قبض ہو جاتا ہے۔

علمائے قدیم کی تالیفات اور تصنیفات میں ان فنون اور ان درکات کی نسبت کچھ نہ کچھ ذکر پایا جاتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ انہیں ایسے فنون یا ایسے درکات پر فہمی نہ کسی درجہ میں وثوق ہی تھا۔

بعض دفعہ ہم بعض فنون سے صرف اس واسطے بدظن ہو جاتے ہیں کہ اُن میں ادا م اور ظنیات کا نہ اور زیادہ پایا جاتا ہے۔ یا یہ کہ معتقدین عوام الناس ہونے لگے ہیں۔ یا کہ اُن میں واقعی کمالیت کسی کو حاصل نہیں ہوتی۔ گو یہ تمام شہادت

لے ہندی۔ یونانی۔ عربی۔ فارسی حکمائے قدیم میں سے اکثر نامور حکیم بھی ان فنون اور ان درکات کے قائل تھے۔ اور اُن سے مسبوک کتابیں ان فنون میں پائے جاتے ہیں۔ اور اُن کا طرز استدلال تو ظاہر ہے۔ کہ وہ اُن کے تائید میں سے تھے۔ ۱۲۔

درست ہی ہوں۔ لیکن ان سے قطعی طور پر یہ قرار نہیں دیا جاسکتا کہ ایسے بعض علوم اور فنون یا مدرکات میں کچھ بھی اصلیت اور صداقت نہیں۔

بعض فنون اور بعض مدرکات کی بنیاد و اصل حکمت یا حکمت کے مسائل یا اکتسابات پر مبنی ہے۔ لیکن چونکہ ان میں عام طور پر کامل بہت کم ہوتے ہیں۔ اس واسطے وہ مشتبہ حالت میں رکھے جاتے ہیں ہم اس وقت فن قیاس کی نسبت محقق الفاظ میں بحث کرینگے۔ تاریخ ہمیں سوچھاتی اور دکھاتی ہے کہ یہ فن کوئی نیا فن نہیں۔ بلکہ ایک پورانا فن ہے۔ اکثر حکما اور فلاسفہ و حکما اس میں تو غل رہا ہے۔ اور بعض نے اس میں کتابیں اور رسائل بھی لکھے ہیں۔ ہر قوم اور ہر ملک میں اس قسم کے لوگ پائے جاتے ہیں۔ جو اس کے شائق رہے ہیں۔ پڑانے زمانوں میں ہی نہیں بلکہ موجودہ زمانہ میں بھی ہر قوم اور ہر گروہ میں اسکے نقاد موجود ہیں۔

پچلے ہیں یہ دیکھنا چاہیے۔ کہ قیاس سے مراد کیا ہے۔ یا یہ کہ اسکی تعریف کیا ہے جب کوئی شخص ایک انسانی منظر سے بہتجیت بعض آثار و اودہ اور ظہر کے کسی شخص کی نسبت کوئی رائے یا اعتبار اس کے اندر فی حالات یا باطنی کیفیات یا آئینہ ظہور اس کے قائم کرتا ہے۔ تو کہا جاسکتا ہے کہ وہ قیاس دان ہے۔ یہ تعریف کسی استحالہ کی مستلزم نہیں۔ ہے کیونکہ منظر اور منظر کے آثار و اودہ سے کسی کی نسبت رائے کا قائم کرنا شکل اور متعذم نہیں ہے جس طرح قیاس کے متعلق حکما نے چند گز ادقوا عدم تب کر رکھے ہیں۔ اس طرح قیاس کی نسبت ہی چند قوا عددون اور مرتب ہیں ان قوا عدد کی تطبیق اور اقتدار سے یہ مرحلہ بھی طے کیا جاتا اور کیا جاسکتا ہے۔

انسان دو حالتیں رکھتا ہے۔ ایک حالت ظاہری دوسری باطنی ہے۔ گو دونوں حالتوں میں ایک بعد اور مغایرت ہے۔ مگر نہ اس قدر کہ ان دونوں میں کوئی نسبت ہی نہ ہو۔ حکما نے یہ قرار دیا ہے کہ باطنیات کا ظہور ہمیشہ ظواہر میں ہوتا رہتا ہے۔ اور باطن انسان کا پہلا مظہر یا پہلا منظر اس کا چہرہ اور اُس

کی آنکھیں ہیں۔ جس کا رگبیر قیاس بجائے خود ایک مکمل اصول اور صحیح قاعدہ تسلیم کر لیا گیا ہے۔ حکماء نے ایسے ایک محفوظ اصول اور ایک قدرتی رہنما کے نام سے تعبیر کیا ہے اس محفوظ اصول اور قاعدہ تسلیم شدہ کا استدلال اس عام میلان اور عام رجحان سے کیا جاتا ہے کہ اکثر لوگ ایسے اشخاص کے دیکھنے کے شائق ہوتے ہیں۔ جو ان کے زمانہ میں مشہور اور نامور ہوں جب کہی لوگ یہ سن پاتے ہیں۔ کہ فلان شخص ایک عظیم الشان بہادر اور شجاع یا کسی عجیب فن کا موجد اور کسی دلچسپ کتاب کا مصنف ہے۔

تو چاہتے ہیں۔ کہ اُسے دیکھیں۔ اور اگر دیکھ نہ سکتے تو اُس کا ذکر ہی نہیں۔ اور دیکھنے والوں سے پوچھیں کہ وہ کس کے مشابہ تھا اور اُس کی کیا کچھ شہادت اور شکل تھی۔ اس زمانہ میں پولیس اور اخبارات ایسے مشہور لوگوں کی بابت دلچسپ نوٹ دیتے اور مصویرین تصویروں کے ذریعہ سے لوگوں پر اُس کا اظہار اور اعلان کرتے ہیں۔ ایسے لوگوں کی تصویروں اور بہت نہایت ہی دلچسپی اور محنت سے دیکھے جاتے ہیں جو لوگ زیادہ تر عیش قیاس اور عینقی سجبہ رکھتے ہیں۔ وہ ایسے لوگوں کے خط و خال سے اُن کی عقل اور اخلاقی حالت و حال چلن کے دریافت کرنے کی مخفی کوشش اور اپنے اپنے خیالات اور شہربات کے مطابق ایک کلہر قائم کر کے بہت استدلال کرتے ہیں۔ کہ اس قسم کے منظر کے

لے قیاس اور قیاد میں ایک باریک فرق ہے۔ قیاس کی بنیاد زیادہ تر مختلف علمی دلائل پر ہوتی ہے۔

اور قیاد کا انحصار صرف اُن آثار پر جو ایک منظر یا آثار خصوص سے مختص ہیں۔ قیاس ایک وسیع میدان پر ہوتا ہے اور قیاد کا میدان محدود ہے۔ اور زیادہ تر مشق اور لگاؤ تجربات پر موقوف ہے۔ قیاد قیاس کو بخوبی نہیں۔ لیکن قیاس قیاد کا مخفی ہے۔ ۱۲۔

۱۳۔ جاپانیوں کی موجودہ کامیابی اور جنگ نے لوگوں کو انکا اس قدر مشتاق کر دیا ہے کہ ایک معمولی جاپانی کی تصویر ہی جو شش ماہ تک اور پوری آگ سے دیکھی جاتی ہے۔ اور ان کے منظر اور خط و خال سے مختلف نتیجے نکلتے رہے ہیں۔ ۱۱۔



لوگ ہمیشہ ایسے ہی ہوتے ہیں۔ یا ہونے چاہئیں جن جیسوں نے یہہ قرار دیا ہے۔ کہ انسانی چہرہ کے منظرین اندرونی یا باطنی معانی کندہ ہیں اور اُس سے بہت کچھ اخذ کیا جاتا ہے۔

وہ اس دلیل سے حق پر ہیں۔ کہ انسان کے ظاہر اور باطن میں دراصل ایک گہرا رشتہ یا تعلق ہے۔ جب انسان کی طبیعت مکدر ہوتی ہے یا وہ غصہ میں ہوتا ہے۔ تو اُسکے چہرے کا منظر بدل جاتا ہے۔ اور اُس سے دیکھنے والا بخوبی استدلال کر سکتا ہے۔ کہ اُس کے باطن یا اندرون کی یہ حالت اور یہ کیفیت ہے۔ گو ہم انسان کی زبان سے اُس کی حالت اور اندرونی کیفیت پر بہت کچھ اطلاع پا سکتے ہیں۔ مگر انسانی چہرہ کا منظر کین زیادہ محفوظ اور باطنی اطلاعات دینے کیلئے ایک امین خبر دہندہ ہے۔ انسان کا چہرہ اور چہرے کا منظر اُن تمام امور اور کیفیات کا منظر ہے۔ جو اس کی باطن میں محفوظ ہیں۔ اور جن کا اظہار کسی نہ کسی ہو کر رہتا ہے۔ زبان صرف ایک آدمی کے سطحی خیالات کا اظہار کرتی ہے۔ لیکن اُسکا چہرہ اور چہرے کا منظر اُن امور کا منظر ہے۔ جو قدرت نے اُسکے دل اور دماغ میں ودیعت کر رکھے ہیں۔

جس طرح ایک دقیق کتاب یا مضمون کے پڑھنے اور سمجھنے کے لئے بعض وقت مشکلات عاید ہوتی ہیں اسی طرح کتاب چہرہ کے مطالعہ کیلئے ہمیشہ پوری غور اور پوری سمجھ کی ضرورت ہے۔ یہ وہ منظر اور وہ کتاب نہیں۔ جو دیکھتے ہی سمجھ لی جاوے۔ اور قیاس درست اُترے۔ اُسکے واسطے مزید تجربہ اور غور کی ضرورت ہے۔ چہرہ کا منظر یا چہرہ کی کتاب ہمیشہ کھلی رہتی ہے نہ وہ جملہ ہے۔ اور نہ اوپر کوئی غلاف ہے۔ لیکن باطن کے معانی اس سے درخشاں ہیں۔ جسکا حل کرنا یا ناخیلے مشکلہ وارہ۔

لوگ ہمیشہ یہ خیال کر چکے عادی ہیں۔ کہ انسان وہی ہے جو دکھائی دیتا ہے۔ یہ ایک کم درجہ کا خیال ہے۔ انسان صرف وہ نہیں ہے۔ جو دکھائی دیتا ہے۔

بلکہ مکمل انسان وہ ہے۔ جو اُس قالب کے اندر موجود ہے۔ اگرچہ حرکات سے ہی انسان کے باطن پر ایک روشنی پڑتی ہے۔ اور اُن سے بھی بعض اوقات ایک معقول اور صحیح استدلال ہو سکتا ہے۔ جیسے کہ بعض قیافہ دان چھوٹے بچوں کی حرکات سے شروع شروع ہی میں وہ نتائج اخذ کیا کرتے ہیں۔ جو کہیں اخیر اور دور جا کر بھلا کرتے ہیں۔ گو ایسی ابتدائی رائیں اکثر صحیح نکلتی ہیں۔ لیکن حرکات سے استدلال کرنا چند ان شکل نہیں۔ اور نہ ہی ان پر ہمیشہ وثوق ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ہماری حرکات کا اکثر حصہ بسا اوقات بعض عوارض اور اضطرابی حالات سے مربوط ہوتا ہے۔

بعض لوگ بعض اوقات بدن کے اور حصوں یا اعضاء سے ہی استدلال کرنے کے عادی ہیں۔ شاید انکا استدلال درست ہو۔ لیکن سوائے منظر چہرہ اور آنکھوں کے اور اعضاء بدن میں استقدر قوت احساس اور جذبہ تاثیر نہیں۔ کہ اُن سے ہم صحیح طور پر زیادہ سودمند مواد استنباط کر سکیں۔ سچ تو چہرہ تو انکے کا منظر ہی چہرہ سے دوسرے درجہ پر ہے۔ آنکھ ہی وہ کادو بجاتی ہے۔ انسان کے جسم میں صرف چہرہ کا منظر ہی ایک ایسا بدیہی اور عطف منظر ہے۔ جو قیافہ دان کے لئے ایک کھلی کتاب اور روشن مبرہن شہادت ہے۔

قیافہ دانوں نے اپنے لگاتار تجربوں اور مسلسل مشاہدوں سے قیافہ دانی کے چند اصول وضع کر رکھے ہیں۔ اگر ان اصولوں کے مطابق کام لیا جاوے تو عموماً نتیجہ صحیح نکلتا ہے۔ اُن چند موضوعہ اصولوں کے بیان کر لے کے اول ہم یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ قیافہ دانی کچھ بے گرا صاحب ہے۔ ضروری نہیں۔ کہ اس عمل سے جواب ہمیشہ صحیح ہی نکلے۔ کیونکہ اسکا مدار زیادہ تر مشق پر ہے جس مشاق نے صدیوں اور صدیوں مناظر کا تماشا کیا ہو۔ وہی اُس میں کامیاب ہوتا ہے۔ وقت اور موقعہ کو بھی اس میں بہت کچھ دخل ہے۔ اور اُن مقدم واقعات اور حادثات کو بھی جو عارضی طور پر انسانی چہرہ کے منظر کو تبدیل

کرنے میں فوری اثر رکھتے ہیں۔ خوشی اور غم بھی مناظر انسانی پر گہرا اثر ڈالتے ہیں۔ ان عارضی آثار اور خارجی واردات سے انسانی مناظرہ میں ایک ایسی تبدیلی آجاتی ہے۔ کہ بعض اوقات اُن سے ایک تجربہ کار قیادہ دان بھی غلط رائے قائم کر لیتا ہے۔ ضروری اور لا بدی ہے کہ سمجھ دار قیادہ دان ان مقدمات اور ان عوارض خارجی سے خبردار رہ کر قیادہ لگائے۔ بعض جیکسون کی یہ رائے تھی۔ کہ ہم انسانی چہرہ سے ہر وقت صحیح قیادہ نہیں لگا سکتے، خصوصاً جب باہمی ارتباط بڑھتا ہو۔ تو اُس حالت میں صحیح قیادہ شکل ہو جاتا ہے زیادہ تر اُس حالت میں وثوق اور صحت رائے کی امید ہو سکتی ہے۔ جب چہرہ اور منظر چہرہ اجنبی ہو۔ اور قیادہ دان چہرہ دیکھنے کا عادی نہ ہو چکا ہو۔ اجنبیت میں قیادہ دان کی رائے اور خیال فوراً باطن تک پہنچ سکتا ہے۔ اور زیادہ ارتباط کی صورت میں چونکہ عادات اور خصایل پر یون ہی عبور ہوتا رہتا ہے۔ اس واسطے اُن معلومات اور رجحان طبیعت کا بھی اثر پڑ جاتا ہے۔

جب ہم ایک شخص سے بات چیت کے ذریعہ سے مزید واقفیت اور روشناسی حاصل کرتے ہیں۔ تو ضمناً اُسکی عادات اور اوصاف سے بھی واقفیت پیدا کرتے جاتے اور ایک طرح سے اُنکے عادی ہو جاتے ہیں۔ خوشبو یا دبلی دھند تو ہمارے دماغ اور اعصاب پر عجیب اور زور آور اثر کرتی ہے۔ لیکن جب ہم اُسکے عادی ہو جاتے ہیں۔ تو وہ حالت نہیں رہتی۔ ہم ہمیشہ ایک اجنبی صورت کا نظارہ اور مطالعہ پوری غور سے کرتے ہیں۔ اور اپنی نگاہیں منظر چہرہ کے ذریعہ سے اُسکے باطن تک پہنچا دیتے ہیں۔ لیکن چون ہی واقفیت اور مزید روشناسی ہو جاتی ہے۔ وہ حالت باقی نہیں رہتی۔

بعض حکما نے یہ صلاح دی ہے۔ کہ قیادہ دان کے لئے یہ ضروری ہے۔ کہ وہ اجنبی لوگوں سے جنکا قیادہ منظور ہو۔ خلا ملانے لگاتے۔ کیونکہ ہر اجنبی یہ کوشش کرتا ہے۔ کہ دوستانہ الفاظ اور چکنی چٹری باتوں سے اپنا خوبی اور اچائی کا اظہار

کرے۔ اور یہ دکھائی کہ وہ اپنے باطن کے لحاظ سے ہی قابلِ تعریف ہے اکثر انسان صرف مزید واقفیت سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ مزید واقفیت اُن کے عیوب اور کمزوریوں کا اخفا کرتی اور رائے میں غلطی اور لغزشیں ڈالتی ہے اگر ہم مزید واقفیت کے بعد پہلی نظر کے قیافہ کا اعادہ کریں تو ان دونوں میں ایک بن فرق ہوگا ایک مدید رائے کے گزرنے پر طبائع کا حسن و قبح کھلتا ہے اور پھر یہ لگتا ہے کہ دراصل فلان انسان کی طبیعت اس انداز میں تھی۔ حالانکہ اجنیت کی صورت میں بسا اوقات ایک محتاط قیافہ دان پہلی ہی نگاہ میں بہت کچھ تاثر جاتا ہے۔

لوگ ہمیشہ کو شش کرتے ہیں۔ کہ واقفیت پیدا کر کے باتوں اور الفاظ کے ذریعہ سے اپنے محاسن کا اظہار کریں اور اپنے عیوب پر پردہ ڈالیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہ دوسروں کو ایک خوش کن فریب دیں۔

ان حالات کے لحاظ سے محتاط قیافہ دان کا یہ فرض ہونا چاہیے کہ پہلی واقفیت کی حالت میں جو رائے اور خیال کسی کی نسبت بروئے قوا عد قیافہ قائم کیا گیا تھا۔ اسے محفوظ رکھے یہ عمل ایک قیافہ دان کو ان غلطیوں سے بچائے گا۔ جو آئندہ کی واقفیت سے پیدا ہونے والی ہیں کیونکہ اگر ایک قیافہ دان ابتدائی یادداشت نہیں رکھتا۔ تو مزید واقفیت میں وہ کوئی صحیح رائے قائم نہیں کر سکتا۔ کیونکہ جب ہم واقفیت کے کشادہ درجہ تک پہنچ جاتے ہیں تو ہمیں قیافہ دانی کا خیال ہی بھول جاتا ہے۔ جس طرح ایک حاذق طبیب بھی دوستانہ گفتگو میں ان رموز سے رہتا ہے۔ جو نفس شناسی میں ملحوظ رہنے چاہئیں۔

بعض حکیموں کی رائے کی مقدار اسکے خلاف ہے۔ ان کا یہ خیال ہے۔ کہ صرف گفتگو سے ہی انسانی چہرہ کا منظر صحیح حالات اور صحیح کیفیات پر آگاہی بخشتا ہے۔ اپنے اس دعوے پر وہ یہ دلیل لاتے ہیں۔ کہ جب سقراط کے پاس ایک نوجوان اس غرض سے لایا گیا کہ وہ اس کی لیاقتوں کا موازنہ اور امتحان

کرے تو اُس نے بوجوان سے یہ کہا۔

”دلو لو تاکہ میں تمہیں دیکھ سکوں“

تأمر و سخن نجفست باشد \* عیب و ہنرش نہفست باشد  
نشار سقراط کا یہ تھا کہ صرف گفتگو ہی میں خال و خط اور خصوصاً آنکھیں نگہتہ  
ہوتی ہیں۔ اور دہنی کیفیات اور قابلیتیں چہرے پر اپنا اثر ڈالتی ہیں۔ بعض کے  
خیال میں سقراط کا عمل خدشہ سے خالی نہ تھا۔ یا یہ کہ اس کا اُس  
فقرہ کے اطلاق سے یہ نشا رہی نہ تھا۔ وہ اس اعتبار سے یہ خدشہ عائد کرتے  
ہیں کہ بولنے میں انسان ہمیشہ اپنے تئیں نشیب و فراز سے بچاتا ہے۔ اور  
کوشش کرتا ہے کہ اسکے باطن پر نظر نہ پڑے۔

اگر قیافہ دان صرف گفتگو سے ہی بواطن پر آگاہی حاصل کرنا چاہتا ہے۔  
تو وہ اُن راہوں سے دوچار ہے۔ جو اُس آگاہی کا اصلی ذریعہ ہیں۔ جب کسی  
شخص کی گفتگو سنکر ہم اُسے ٹوکتے ہیں۔ تو وہ شخص فوراً رنگ گفتگو بدل لیتا ہے۔  
اور ہمارا اطمینان کرا دیتا ہے ایک مشہور قیافہ دان کی یہ رائے ہے۔ کہ ہمیشہ  
اُس وقت مشاہدہ کرو جب مشہور اکیلا اور اپنے خیال میں مستغرق اور  
محو ہو۔ اور اسکے ساتھ ایسی باتیں یا گفتگو نہیں کرنی چاہئے جس سے وہ ہوشیار  
اور چونکا ہو کہ خیالات کے نور سے اپنے چہرہ کا منظر بدلے اور ناظر یا قیافہ دان  
کو خوش کن فریب میں لے آوے۔

خاموشی ایک عجیب طاقت اور عجیب موثر ذریعہ ہے۔ جب انسان خاموش  
اور اپنے آپ میں محو ہوتا ہے۔ تو اُس کے خیالات ایک سلیم محور پر قائم ہوتے

۱۵ جب اپنے خیالات میں بجا لگتے ہیں تنہائی مستغرق ہوتا ہے۔ تو اُس وقت اس کا چہرہ یا منظر چہرہ  
اسکے باطن اور اندرون سے ہو ہو لگ کر دکھاتا ہے۔ اور اُس آئینہ قدرتی میں وہ تمام آثار اور  
کیفیات عکس ہو جاتے ہیں۔

جو صفحہ اندر دنی پر کندہ اور کتبہ ہیں۔ ۱۲۔

جاتے ہیں۔ اور اس کا چہرہ اندرونی اور حقیقی کیفیات سے حقیقتاً متاثر ہوتا جاتا ہے۔ جیسے دریا کا پانی جب ٹھہر جاتا ہے۔ تو اُس کے سطح سے تمام اندرونی حقیقتیں باہر نکل آتی ہیں۔ ایک حکیم لے کہتا ہے کہ:-

جب انسان عالم سکوت میں ہوتا ہے۔ تو وہ سکوت یا خاموشی اس کی تمام باطنی حالتوں اور کیفیوں کی ایک مفتاح ہوتی ہے۔ اور اس کی قسمت کا ناقابلِ منسوخ نوشتہ۔ ایک فلاسفر کا قول ہے۔ کہ خدا نے انسان کا چہرہ ہی اس کی تکبیر سے بنایا ہے۔ کہ اس سے اس کے باطن کا حال کھل سکے وہ کہتا ہے۔ یہ دراصل ایک آئینہ ہے۔ جو کچھ باطن میں ہے۔ اس کا یہ منظر ہے۔ اور چہرے کے خط وخال اور اُن کی خاموش حالت یا مسکوتہ کیفیت اُن تمام گہرے امور پر روشنی ڈالتی ہے۔ جو بصریات سے مخفی ہیں۔ انسان کا مطالعہ دو طرح سے کیا جاتا ہے:-

۱۔ باغتب بار ذہنی کیفیات

۲۔ باغتب بار اخلاقی صفات

اخلاقی صفات کا مطالعہ چہرہ یا منظر چہرہ سے مشکل ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اگر ایک شخص بدخلق یا بد زبان یا بد روش ہے۔ تو وہ ایک لحظہ کے لئے اُن تمام صفات سے اپنے متین خالی کر سکتا۔ اور یقین کر سکتا ہے کہ میں اُن تمام برائیوں اور عیوب سے معرّا محض ہوں۔ یا ایک نیک آدمی کی نسبت یہ خیال کیا سکتا ہے۔ کہ وہ دراصل نیک ہے۔

۳۔ ایک مشہور مصرع زبانِ دریا آتا ہے:- "خاموشی سے دہرے درگفتن نے آید" اس کا اثر و نتیجہ خود خاموشی یا خاموشی پسند کیواسطے ہی سود مند بننا ہوتا۔ بلکہ اُن لوگوں کے لئے ہی جو اُسے اسس مالیت میں دیکھتے اور تماشہ کر لیتے ہیں۔ عالم خوشیا یا عالم تمنائی میں خود انسان جب اپنا آپ مطالعہ کرتا ہے۔ تو اس پر اُس کے باطن اور اندرون کے انوار بارہ اسرار گہکتے ہیں۔ کہ اُسے واقعی ایک دوسری دنیا نظر آ جاتی ہے۔

ذہنی خوبی بمقابلہ اخلاقی کے زیادہ تر سہولیت سے پڑتالی اور دیکھی جاسکتی ہے۔ ذہنی خوبون کے مطالعہ کیلئے۔ قیاد کا فن زیادہ تر معاون اور سہول ہے۔ کیونکہ یہ مطالعہ اکثر کر کے صفحہ چہرہ سے ہی ہو سکتا ہے۔ اور ایک محتاط قیاد دان یہ رائے قیام کر سکتا ہے۔ کہ ذہنی مارچ کی حقیقت کیا ہے۔ اگرچہ انسان کتنا ہی باطن کی کیفیات کا اخفا کرے بشرطیکہ اس میں پوری بنادٹ اور تصنع کا دخل اور شرکت نہ ہو۔ تاہم ایک اندرونی کیفیت کا اظہار کچھ نہ کچھ ہو ہی جاتا ہے۔ کتنا آدمی اپنی تمام بھری حرکات سے پہچانا جاتا ہے اور بیوقوف کی بیوقوفی اُسے بیوقوف ثابت کر ہی دیتی ہے۔

ایک حکیم کا قول ہے۔ "کوئی چیز ایسی ضعیف یا سادہ اور قابل احساس نہیں ہے کہ اس میں ہمارا طریق عمل دخل نہ ہو اور اس کا اظہار نہ کرے۔ اور اُس کا منظر یا منظر قیاد و انون کے نزدیک صرف انسان کا چہرہ ہی ہے۔

یہ پوچھا گیا۔ کہ چہرہ کیوں خاص منظر یا خاص منظر قرار دیا جاتا ہے۔ کیا اور اعضا میں ایسی طاقت متاثرہ نہیں بیشک اور اعضا میں ایسی خوبی اور ایسی طاقت نہیں ہے۔ جو کچھ دماغ اور دل۔ جگر اور شش میں حرکات اور جذبات ہوتے اور اڑتے ہیں۔ سب سے پہلے ان سب کا فوری اثر اعصاب اور چہرہ پر ہوتا ہے۔ اور آنکھیں ان سے متاثر ہو کر اظہار آثار واردہ کرتی ہیں۔ جب ہمیں غصہ آئے گا۔ تو چہرہ بھی سرخ اور لال ہو جائیگا۔ خوشی اور فرحت کا اثر آدمی اور مایوسی کا سامان بھی چہرہ پر ہی ہو گا۔ کسی دیگر عضو پر اُس کا اثر یا تو مطلقاً ہوتا ہی نہیں۔ اور یا بہت دیر کے بعد گواندرونی اعضا۔ سیرریشہ ماؤف یا ماؤر ہوتے ہیں۔ مگر ظاہر میں چہرہ ہی ماؤف یا ماؤر ہوتا ہے۔ نتیجہ درو کرنا اور سیرریشہ نہ کتنا ہے۔ بظاہر اچھے اور سینہ پر کوئی آلائش نہیں ہوتی۔ مگر چہرہ ٹک ہوتا جاتا ہے۔ اور نکتے والا لکھتا ہے۔ کہ درد اور دکھ سے ناچاری ہے۔

لمتی اعتبارات سے چہرہ کی رنگین اور اعصاب اس حکمت سے رکھے

گئے ہیں۔ جنکے ذریعہ سے اندرونی حالت نہایت آسانی اور صفائی سے  
کمل کی جاسکتی ہے۔

آخر پر ہم اس سوال کا جواب دیتے ہیں۔ کہ قناذ کی ضرورت کیوں ہے ضرورت  
اس واسطے ہے کہ ہم انسانی مطالعہ میں شق بڑھائیں۔ اور یہ طاقت پیدا کریں۔  
کہ انسانی بواطن کی کیفیات کا اظہار ہو رہے۔ کیونکہ ذہنی کیفیات سے اخلاقی  
صفات کی زیادہ تر محکم اور استوار بنیاد پڑتی ہے۔ اور اُس بھیج معیاس پر اخلاق کی  
ترقی ہوتی ہے جو تہذیب نفوس کیلئے ایک ضروری مرحلہ ہے۔

## ۲۷۔ کشش جنسی

بہ صدق الجنس میل الی الجنس ضابطہ قدرت کے ماتحت ہر جنس اپنے  
بجنس کی طرف اور ہر ذرہ اپنے بجنس ذرہ کی جانب رجوع کرتا ہے اگر ہم خوش اور  
شاد ہیں تو خوشی کے ذرات سے ہی عموماً متاثر ہون گے۔ اور اگر دکھی ہیں تو ایک  
خاص وقت تک غم و رنج کے سامان خود بخود جمع ہوتے جا دینگے ہر ذرہ۔ ہر وجود۔  
اور ہر شے ایک میلان رکھتی ہے اُس میلان کے مطابق دوسرے ذرات اور  
مواد اُسکی جانب رجوع لاتے ہیں ہر کیفیت اور ہر جنس اپنا بجنس خود تلاش کرتی  
ہے اور ہر ذرہ اپنے بجنس ذرہ سے ملنا چاہتا ہے۔ ایسے استخراج سے اُسکی کیفیت  
میں فرق نہیں آتا بلکہ ذات میں ذات لپکتی ہے ایک پانی کا قطرہ جب مٹی میں جا  
لتا ہے تو اُسکی کیفیت معدوم ہو کر دیکھا جیسا ہی ہو جاتی ہے لیکن خلاف اسکے  
پانی کا قطرہ پانی میں نہ کہ ایک ہی کیفیت میں منتقل ہو جاتا ہے اور اُن دونوں میں کوئی  
تہیز راقی نہیں رہتی اس طرح آگ کے شعلے آگ میں نہ کہ آگ ہی ہو جاتے ہیں اس



قسم کا امتزاج صرف اُن حالتوں میں ہوتا ہے جبکہ ایک جنس اپنے مجنس کی طرف  
عہد اور رجوع کرتی ہے غیر جنس ہونیکی صورت میں یہ کیفیت ہو بہو باقی نہیں  
رہتی بیشک غیر جنس کی صورت میں امتزاج تو ہوتا ہے مگر کیفیت میں گو نہ فرق  
آجاتا ہے۔ پانی اور آگ کا امتزاج تو ہو سکتا ہے مگر ساتھ ہی انکسار کیفیت  
بھی ہو جاتا ہے۔

ہر شے یا ہر وجود کی ایک جدا گانہ کیفیت ہے ایک شے یا ایک وجود کی کیفیت  
دوسری کیفیت سے نہ ملتی ہے اور نہ اُس میں نقطہ ہو کہ انکسار کی کیفیت سے محفوظ  
رہ سکتی ہے گویا ایسے اختلاط اور انکسار سے ایک تیسری کیفیت ضرور پیدا ہو جاتی ہے  
مگر یہ نہیں ہو سکتا کہ اپنے قالب میں ہو بہو یا ایک شے کی اصلی کیفیت ہنوز باقی  
ہے یا اُس میں انکسار کی کیفیت پیدا نہیں ہوئی۔ باوجود اس اختلاط اور انکسار کے  
اصلی کیفیت کا جوہر کسی نہ کسی حد میں کچھ نہ کچھ باقی ہی رہتا ہے کیما دی عمل کے ماتحت  
انکسار کی صورت میں بھی اجزاء کے سابقہ جوہر کر دیئے جاتے ہیں۔ اس ایر کی  
دلیل ہے کہ سابقہ کیفیت کا اس انکسار اور اختلاط سے الخدام نہیں ہوتا پانی  
میں مہری ملکر اپنی سابقہ کیفیت کسی نہ کسی صورت میں قائم رکھ کر منکسر ضرور  
ہو جاتی ہے لیکن پہر ہی وہ پانی کے اندر موجود ہے اور کیما دی عمل سے پانی  
میں سے جدا کی جا سکتی ہے۔

اختلاط اور انکسار سے دونوں اشیاء کی کیفیتیں متغلب اور منکسر ہو جاتی  
ہیں اور کیفیت غالب سے دوسری کیفیت متغلب ہو جاتی ہے۔ مجنس کی کیفیتوں  
میں یہ عمل سارے نہیں رہتا ورنہ صرف ایک قسم کا امتزاج ہی ہوتا ہے اور یا ایک  
لطیف کشش۔ یہ کہا جاتا ہے کہ ہر جسم میں ایک مقناطیسی مادہ موجود ہے  
دو متضاد جسموں میں مقناطیسیات میں یہ مادہ پایا جاتا ہے اور مجنس میں ایک  
جذبہ ہے۔ یہ بعض حکیموں کی یہ رائے ہے کہ یہ مقناطیسی اثر یا جنسی کشش  
بڑی حد تک عمل کرتی ہے اس خیال یا اس رائے سے کہ دنیا کے کل اجسام

کی ترکیب ذرات سے ہی ہوتی ہے ذرات کا استخراج اور اختلاط ایک وجود کی بنیاد ہے اور جب کوئی جسم اپنی ترکیب چھوڑ دیتا ہے تو ذرات ہی جدا جدا ہو کر انقلاب اور انکسار کا باعث ہوتے ہیں۔

ہر ایک قسم کے ذرات میں ایک خاص قسم کی جداگانہ مقناطیسی طاقت ہوتی ہے۔ اُسی کے مطابق وہ کشش اور جذب کرتے ہیں اور اُسی کے مطابق اُن کی جانب دوسرے ذرات کا رجوع ہوتا رہتا ہے۔

ایک ہی قسم کی زمین میں اگر مختلف قسم کی جنسین اور بیج بونے جاویں تو ہر بیج اور ہر جنس اپنے اپنے خاصہ اور کشش کے مطابق مواد خاصہ کا اجزائے زمین میں سے استحصال کرتی جائے گی مثلاً اگر ایک ہی ٹکڑے زمین میں نارنگی اور آم لگائے جاویں تو اپنے اپنے خاصہ کے مطابق ان دونوں کے . . . مزون میں فرق ہو گا گو وہ دونوں ایک ہی ٹکڑے زمین کی پیدائش ہیں مگر اُن کے خواص اور لذات میں باعتبار اپنی کشش اور مقناطیسی اثر کے فرق ضرور پایا جاوے گا اس سے یہ ثابت ہو گا کہ خواص اور مزہ جنس کا اپنی ذاتی کیفیت کے تابع ہے۔

اگر ایسا نہ ہوتا بلکہ ارضی جواہر سے یہ کیفیت نشوونما پاتی تو نارنجی ایک زمین میں نارنجی کامزہ رکھتی اور دوسری میں آم یا جامن کامزہ دیتی خربزہ ایک ٹکڑے زمین میں ہندوانہ ہو جاتا اور ہندوانہ خربزہ ایک قسم کی زمین میں جو مختلف جنس اور مختلف بیج مختلف مزون سے نشوونما پاتے ہیں اُس کا موجب یہی ہے کہ ہر جنس اور ہر بیج بجائے خود ایک جداگانہ خاصہ اور میلان رکھتا ہے۔ اور اُس میلان اور خاصہ کے مطابق وہ ہر ایک زمین سے مواد کا جذب کرتا ہے دنیا میں جس قدر شعبے۔ پائے جاتے ہیں

۱۔ اجزاء ارض میں مختلف خاصیتیں اور مختلف قسم کے ذرات ہوتے ہیں جو ہر ایک قسم کی جنس کیساتھ متعلق ہوتی رہتی ہیں ہر جنس اپنی طبیعت کے مطابق ذرات کا استحصال کرتی ہے بعض اجناس کیو اسطہ ایک زمینی جزیرہ دوسرا سب خیال کجائی ہے اور سب کا یہی موجب ہے کہ اُس زمین میں اُس کے مناسب ذرات اور اجزاء پائے جاتے ہیں جو جنس ایک زمین میں اچھی طرح اُگتی اور پہل نہیں لاتی وہ زمین اُس کے مطابق نہیں ہوتی۔ ۱۲۔

وہ مختلف انواع پر منقسم ہیں ایک نوع دوسرے نوع سے اختلاف رکھتی ہے اور کسی نہ کسی جہت سے متغیر ہے انواع کے اندر مختلف اجناس بھی ہیں اون میں بھی اختلافات ہیں ہر جنس دوسری جنس سے باعتبار اپنے خاصہ اور جداگانہ جذب کی تمیز دی جاتی ہے انواع۔ اجناس کا اطلاق نباتات جمادات ماکولات مشروبات پر ہی نہیں ہوتا حیوانات جسمانیات روحانیات۔ اخلاق۔ عادات پر بھی ہوتا ہے۔ جس طرح ایک غلہ اپنی ذات میں ایک خاص اثر اور ایک خاص جذب رکھتا ہے اسید طرح ایک عادت اور ایک خیال بھی اپنی ذات میں ایک خاص اثر اور خاص جذب رکھتا ہے جس طرح ایک جنس زمین میں سے اپنے مواد کا جذب اور اخذ کرتی ہے اسید طرح ایک عادت اور ایک خلق بھی اپنے جذبات کے مطابق اخذ کرتا رہتا ہے۔ انسانوں میں جتنی عادتیں پائی جاتی ہیں اور جتنی اخلاقی طاقتوں اور اخلاقی مواد کا ذخیرہ ہے وہ سب دراصل جداگانہ اجناس ہیں جو ٹ ایک جنس ہے ہر ایک جنس ہے غرور ایک جنس ہے فروتنی ایک جنس ہے ظلم ایک جنس ہے رحم ایک جنس ہے ہمدردی ایک جنس ہے ستم ایک جنس ہے جو و سخا ایک جنس ہے بخیلی دریا ایک جنس ہے خوشی ایک جنس ہے غم ایک جنس ہے شجاعت ایک جنس ہے بزدلی ایک جنس ہے یہ سب جنسیں مزرعہ قلوب میں نشوونما پائی اور مختلف پہل لاتی ہیں جیسے ماکولی جنسوں کے مزے جدا جدا ہوتے ایسے ہی اخلاقی روحانی جنسوں کی لذتیں اور خواص بھی جداگانہ ہوتے ہیں گو وہ ایک ہی مزرعہ قلب کے اندر اُگتے اور نشوونما پاتے ہیں۔ مگر خواص اور آثار جداگانہ رکھتے ہیں۔

جب کبھی یہ سوال یا اعتراض کیا جاتا ہے کہ کیا ایک ہی دل میں صدق و کذب کیونکر نشوونما پا سکتے ہیں؟ کیونکر ایک ہی دل میں غصہ اٹھتا ہے۔ اور پھر اُسی میں سے غم پیدا ہو سکتا ہے تو اس وقت لوگ حیران سے ہو جاتے ہیں یہ نہیں ہو جتے کہ جس طرح ایک ہی زمین کے اندر مختلف جنسیں مختلف مزے اور ذائقہ لیکر نکلتی ہیں

اور ایک کو دوسری سے کوئی نسبت نہیں ہوتی اسبطرہ میں قلب میں ہی مختلف عازتیں اور اخلاق نشوونما پاتے اور پہل لاتے ہیں اور ہر آن سب کے خواص اور آثار میں نسبتاً اختلاف ہی ہوتا ہے کیا یہ ممکن نہیں کہ زمین کی بطرہ قلب ہی مختلف ذرات سے مرکب اور مولف ہو اور اسکی پیداوار بھی زمین کی پیداوار کی طرح مختلف لذتیں مختلف خواص اور صورتیں رکھتی ہو۔

جسم ایک ہی ہوتا ہے اور نظام جسم ہی ایک ہی قانون کے تابع رہتا ہے تندرستی بھی اسی میں ہوتی ہے اور بیماریاں بھی اسی میں سے نکلتی ہیں گو اسباب تندرستی اور موصیات امراض بیرونی بھی ہوتے ہیں اور جسم پر اثر کرتے ہیں۔ لیکن اندرونی مقام بھی بیرونی مواد کی طرح موثر ہوتا ہے جیسے ایک غذا یا فاسد آب دہوا سے بیماری پیدا ہوتی اور تکلیف میں ڈالتی ہے۔ ایسے ہی اندرونی مواد کا فاسد بھی بیمار کر سکتا ہے جب اندرونی نظام کامل اور بے نقص ہوتا ہے تو بیرونی فاسد مواد بھی خراب اثر نہیں کرتے اگر معده اچھا ہو اور جگر میں کوئی نقص نہ تو اکثر اذقات ثقیل غذائیں بھی ہضم ہو جاتی ہیں لیکن جب معده نافذ ہوتا ہے تو زود ہضم غذا بھی فاسد ہو کر ریاح یا بخیر پیدا کرتی ہے۔

ہماری جسمانی ہستی کی طرح روحانی ہستی بھی ایک مخزن یا ایک معده اور ایک قلب رکھتی ہے انہر بھی اسبطرہ آثار وارد ہوتے ہیں جیسے جسمانی اعضاء اور قلب و دماغ وغیرہ۔ یا یوں سہی کہ خود روح پر ہی تمام ایسے مواد کا اثر ہوتا ہے۔ جسم کی طرح روح کیو اسلئے بھی ایک پیمانہ صحت اور ایک حالت بیماری ہو روح پر بھی بعض عوارض اور بعض آثار وارد ہو کر بیماریاں یا علل فاسدہ پیدا کرتے

قلب جو مادہ صوبری شکل کا مضغ گوشت و ماہیہ ہے جو ہمارے ایک پہلو میں آویزان ہو مگر وہ خاص حالت یا خاص قوت جسے قوت ضمیر سے تعبیر یا موسوم کرتے ہیں اور جبکی ہر سری اور رہ نالی ہمارے صحت میں ہر وقت کفیل رہتی ہو وہ لوگ دہو کہ میں ہیں جو صوبری شکل کے قلب کو اصلی قلب۔ مراد بتو ہیں یہ ایک جسمانی قلب ہے روحانی قلب جی ہے جسے دوسرے الفاظ میں ضمیر کہا جاتا ہے۔ ۱۴

ہیں اور بعض عادات اور بعض آثار اسکی تقویت اور صحت کا موجب ہوتے ہیں۔  
 اچھی عادتیں اور بُرے اخلاق ہیوں کی مثال میں جس طرح ہر ایک قسم کا  
 بیج زمین میں ہو کر نشوونما پاتا اور پھل پھل لاتا ہے اسی طرح ہر ایک قسم کی عادت  
 صداقت۔ بطلان ہی مرز و قلوب میں ہو کر نشوونما پاتی اور پھل پھل لاتی ہے اور  
 ایک وقت تک اُس میں بہکرتی رہتی جاتی ہے۔

اسے عادت کی بابت یہ بحث ہو چکی ہے کہ فی نفسہ کوئی طاقت ہے یا ان کا احساس محض اعتباری ہے۔  
 اکثر کی رائے میں عادات بذاتہ ایک طاقت ہیں اور وہ ایک احساسی وجود ہی رکھتی ہیں اور بعض کی رائے میں وہ  
 محض اعتباری ہیں محض چند تصورات کی بنا پر انکی تصدیق و تکذیب تائید و تردید کی جاتی ہے ورنہ فی نفسہ کوئی ایسی  
 قسم کا وجود نہیں رکھتیں ہماری رائے میں تو حیشہ ثانی درست نہیں ہے کیا حکم قانون سیاسی کا کوئی وجود ہے کوئی نہیں  
 جب ایک حاکم یا ایک بادشاہ کوئی حکم دیتا ہے تو اسکا کوئی وجود نہیں ہوتا ورنہ ایک احساس کا احساس ہوتا کہ  
 جب کسی سے کہا جاتا ہے کہ تم اسکا کوئی تو بظاہر اس کا کوئی وجود نہیں ہو سکتا۔ اس کے کہنے کے ساتھ ہی ایک خاص  
 قسم کا احساس غالب آ جاتا ہے اور محکمہ اس کے مطابق کر۔ یہ پہلو غا و کرنا بھی ہوتا ہے کہ حکم کا بذاتہ  
 کوئی وجود سوائے وجود احساس کے نہیں ہوتا مگر اس کے مطابق عمل کر۔ یہ ایک مرز و قلوب کا وجود ہے۔  
 یادروانہ کو بہر طور

ایک حکم ہے اور اسکا کوئی مرئی وجود نہیں لیکن دروازہ پھر دنیا حکم کا وجود علی اور جزائی ہے۔  
 اگر دروازہ نہ ہو تو حکم کی تعمیل نہیں ہوگی اور اگر بہر طور یا دوز تو اسکا ہمیشہ ہی حکم کا ایک علی وجود ہوگا۔  
 خوش اور غم کا کوئی رنگ اور کوئی وجود بذاتہ نہیں ہو سکتا مگر ان کا عمل یا احساس جو ثابت کرتا ہے وہ کوئی  
 شخص یہ کہنا ہو چھو خوش نہیں ہونا چاہیے تو وہ کسی خاص وجود کی تلاش نہیں کرتا بلکہ ان چند آثار اور اسباب کی  
 جو اس کے دل و فطرت پر متاثر ہو کر ان میں خلونے سے اس کی عرصہ کیوں سطر نارنگ البال کر دین خوشی اور غم کا وجود ثابت  
 ہوتا ہے تو صرف جو چیزیں اس کے دل و فطرت میں داخل ہوتی ہیں جو انسان کے دل و فطرت پر ایک عرصہ  
 کیوں سطر وارد اور جاری رہتی ہیں۔ اگر بہر طور یا دوز تو اسکا ہمیشہ ہی حکم کا ایک علی وجود ہوگا۔  
 چند احساسی ذرائع کے اندر کوئی عادت نہیں ہو سکتی بلکہ وہ کسی عرصہ کیوں سطر نارنگ البال کر دین خوشی اور غم کا وجود ثابت  
 کر سکتا ہے اگر ہم ایک نیا پہلو کی تلاش کریں تو اس کا وجود کھڑے پر نظر کر سکتے ہیں۔ ۱۲

جب کوئی اچھی عادت یا اچھا خیال مزرعہ قلب میں منعکس اور منتقل ہو جاتا ہے تو جنسی کشش کے زور سے اور بھی اچھی عادتیں اور اچھے خیالات رفتہ رفتہ اُس کی جانب رجوع لاتے اور ملتے جلتے ہیں یہاں تک کہ یہی قلب تمام اچھی باتوں اور اچھے مواد کا مرجع ہو جاتا ہے اور پھر اچھی باتوں کا اکتساب اور بری باتوں سے اجتناب اسکا ایک خاصہ اور طبیعت ثانی ہو جاتی ہے جب بڑی باتیں مزرعہ قلب پر جگہ لیتی ہیں تو اسی سلسلہ میں اور بھی ایسی بری باتیں قلب کی جانب رفتہ رفتہ کنہی آتی ہیں یہاں تک کہ قلب سلیم بھی قلب فاسد ہو کر نام ذلتوں کا مخزن اور مصدر ہو جاتا ہے۔

چونکہ بیاہندی ضابطہ کشش جنسی کے ایک جنس دوسری جنس پر تقاضا طبعی اثر کرتی اور اُسی قسم کے ذرات کی جانب رہتی ہے اس واسطے ضابطہ اخلاق کی یہ پہلی دفعہ ہے کہ، ”تم ہمیشہ اچھی باتوں اور اچھے اخلاق کا انتخاب کرو۔“ اور یہی عادتیں لو جو اچھی اور سودمند ہوں۔

”اچھی صحبتوں اور اچھے لوگوں میں رہو۔“

”اچھی کتابیں دیکھو اور اچھا مشغلہ رکھو۔“

تو اُسکا مطلب یہی ہوتا ہے کہ۔

جب ہم ایک اچھی عادت رکھتے ہیں تو اور اچھی عادتیں بھی خود بخود ہماری جانب رجوع لاتی ہیں مثلاً اگر ہم عبادت الہی میں مصروف ہیں یا صدق شعار ہوں تو ان کے ساتھ ہی اور اچھی عادتیں ہی ہماری طرف رجوع لائیں گی اور ایک صدق دوسری تمام صداقتوں سے خود بخود قریب ہوتا جا دیگا اسی طرح ایک بری عادت یا برا رویہ تمام دوسری بُری عادتیں اور بری روشیں اپنی طرف رفتہ رفتہ لے آتا ہے نتیجہ اس عمل کا یہ ہو گا کہ ”ہر ایک قسم کی خوشی اور غم اچھی اور بری عادتوں کے ہم خود ہی کتب اور باعث ہوتے ہیں۔“

”ہماری ایک برائی اور ایک اچھائی صد ہا دیگر برائیوں اور اچھائیوں کی جانب اور جامع ہوتی ہے۔ اگر یہ اصول اور تجربہ درست ہے تو کیا ہمیں اُن مواد اور اُن

وسائل کی جانب رجوع نہیں چاہئے جو ہمیں نیکی اور سعادت کی طرف لیجاتے ہیں اور کیا ہمارے واسطے اخلاقی قوانین اور تمدنی ضوابط کوئی ایسی سبیل نہیں نکال سکتے جو اچائیوں کی جامع اور جاذب ہو۔

اخلاق - تمدن مذہب ہمیں بڑی عادتوں بڑے آثار سے کیوں روکتا ہے صرف اس وجہ سے کہ جب ہم بڑی عادتوں میں سے ایک عادت کے بھی عادی ہو جادینگے تو وہ اور بڑی عادتوں کا بھی اکتساب آسانی سے کر سکے گی اور اگر ہم اچھی عادتوں کے عادی ہونگے تو انکی بدولت ہمیشہ اچھی عادتیں ہی معرض اکتساب میں آتی رہیں گی۔ ہر حال میں خوش رہو اور اچھی عادتیں ڈالو تاکہ ضابطہ قدرت کی پابندی ہمیشہ خوشی اور اچھی عادتیں تمہاری جانب خود بخود تمہاری اس کشش کی بدولت رفتہ رفتہ رجوع لاتی رہیں اور تم ایک مکمل انسان بن جاؤ نہ صرف اس دنیا کی واسطے بلکہ اُس دوسرے عالم کیلئے بھی جو ابھی تمہاری نگاہوں سے دور اور مخفی ہے۔

## ۲۸ - دائرہ علم و جہالت

دنیا میں کوئی ایسی شے یا کوئی ایسا مرحلہ نہیں ہے جس کی کوئی نہ کوئی حد نہ ہو اگرچہ ہم بعض اوقات اکثر اشیاء اور اکثر طاقتوں یا مرحلوں کی نسبت مجازاً یا خیالیہ کہنے کے عادی ہیں کہ اُن کی انتہا یا حد کوئی نہیں ہے لیکن حقیقتاً ہم یہ کہہ ہی نہیں سکتے کہ جو چیزیں ہمارے علم جامع میں آچکی ہیں ان کی کوئی حد نہ ہو ہر شے یا ہر طاقت دوسری شے یا دوسری طاقت سے جہاں چند اور اعتبارات متنازعہ یا اعتبار حدود بھی میسر ہے۔

گو بعض مراحل اور بعض اشیاء کی حدیں ہمیں کافی طور پر معلوم ہوں

لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اُنکی کوئی حد نہیں ہے یا کوئی حد نہیں ہو سکتی۔  
 اُن صرف ذات باری ہی ایسی ہے جس کی نسبت بالاتفاق یہ طے شدہ ہے  
 کہ وہ بیحد و بے پایاں ہے اگر ذات باری بھی ایسی نہوتی تو وہ بھی محدود و مراحل میں  
 داخل ہو کر ذات باری نہ رہتی۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ہر ایک مرحلہ یا ہر ایک شے یا  
 ہر ایک طاقت کی کوئی نہ کوئی حد ہے تو اُسکا مطلب عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ اُس  
 کی کوئی نہ کوئی ابتدا اور انتہا ہوتی ہے۔ وہ ایک نقطہ سے شروع ہوتی ہے اور  
 دوسرے نقطہ پر ختم ہو جاتی ہے۔ کوئی مرحلہ کوئی شے اور کوئی طاقت لے لو اُسکا  
 کوئی نہ کوئی ابتدائی اور انتہائی نقطہ ضرور ہی ہوگا۔ جس نقطہ پر جا کر اُسکا خاتمہ ہوتا ہے  
 وہی اُس کی انتہا ہے اور وہی اُس کی حد ہے جو بات یا جو شے انسان جانتا ہے  
 اس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ اُسکے علم یا دائرہ علمی میں ہے۔

جو مراحل انسان کی قوت علیہ سے دور ہیں یا جو باتیں انسان نہیں جانتا اور  
 جن مراحل سے ابھی گزرنا نہیں اُن کی نسبت یہ کہا جاوے گا کہ اُن سے وہ جاہل  
 یا لاعلم ہے۔

جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلان جاہل ہے یا فلان عالم ہے تو عرفی معنوں میں اسکا  
 مطلب یہی ہوتا ہے کہ ایک کچھ جانتا نہیں اور دوسرا جانتا ہے لیکن اگر حقیقت  
 الامر پر غور کیا جائے تو کہا جاوے گا کہ جسے جاہل کہتے ہیں وہ بھی کچھ نہ کچھ جانتا ہے  
 اور جسے عالم کہا جاتا ہے اُسکے دائرہ علمی سے بھی کوئی نہ کوئی حقیقت یا مرحلہ  
 باقی اور خارج رہتا ہے۔

کیا ہم کوئی ایسا جاہل نظیر پیش کر سکتے ہیں جو کچھ بھی جانتا ہو یا کوئی ایسا عالم

سے جمالت اور لاعلمی میں بعض اوقات تمیز کی جاتی کہ جمالت ایسا ایسی حالت کا نام ہے جو اپنے اندر کچھ ہی نہیں  
 رکھتی یا علم سے بہت ہی فاصلہ پر ہوتی ہو۔ لاعلمی میں ایک خاص شے یا خاص مرحلہ کا علم نہیں ہوتا لیکن دوسری قسم  
 کے علم ہوتے ہیں بعض کا یہ رائے ہے کہ جمالت میں کوئی نہ کوئی علم ہوتا ہو کوئی جمالت اپنے زعمور علم پر خالی نہیں ہوتا  
 جیسے ہر علم میں جمالت مستتر ہر ایسی ہی ہر حالت میں علم مخفی ہے۔ ۱۲



جامع ہماری نظروں میں ہو جو سب کچھ جانتا ہو۔ بڑے سے بڑا جابل اور رُے سے بڑا عالم لے لو محالہ برعکس ہوگا جابل تو شاید یہ کہہ بھی دیگا کہ میں کہ میں کچھ نہ کچھ جانتا ہوں لیکن ایک فلاسفر نے آج عالم اپنے مبلغ علم پر خیال کر کے یہ کہنا مناسب سمجھا کہ میں کچھ بھی نہیں جانتا۔

ہر خلقت کو اپنے ساتھ مجموعہ علم نہیں لاتی اور گو اُسکے معلومات محض محدود ہوتے ہیں یا یوں کہئے کہ معلومات کا دائرہ بہت ہی تنگ ہوتا ہے لیکن پھر بھی محض جہالت بھی نہیں ہوتی۔ قدرت نے جو کچھ طبیعت میں رکھا ہوتا ہے وہی ایک علم ہے۔ محض جہالت کے منافی بیشک علم ہے لیکن جہالت بہ احدا العلم محض جہالت نہیں ہے پیراہونے کے ساتھ ہی ایک خاص علم مخلوق کے حصہ میں آئے لگتا ہے کچھ جب پیدا ہوتا ہے تو بطن مادر سے مغائر ایک اور عالم دیکھتا اور سنتا ہے یہ بھی ایک علم ہے۔ گو کچھ اپنے ایسی ابتدائی معلومات کا بیان اور اظہار نہیں کر سکتا لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ ایک قسم کا علم نہ ہو اگر یہ حالت علم نہ تو اس کی کیا وجہ ہے کہ کچھ ایک دہشت ناک آواز شکر اور ہولناک صورت دیکھ کر ڈر اور سہم جاتا ہو۔ چونکہ وہ بمقابلہ بطن مادر کے ایک عجیب یا ہولناک سماں آنکھوں دیکھتا اور کانوں کی سنتا ہے اس واسطے متاثر ہو جاتا ہے یہ ایک ایسی مثال ہے جیسے ایک شخص بر عقل و فراست ناگہاں کوئی عجیب واقعہ محسوس کر کے متاثر ہو جائے اگر اس حالت میں اسے ایک علم کہا جاتا ہے تو کیوں بمقابلہ کچھ کے بھی نہیں کہا جائے۔ علم تبیین یا اظہار ہی کا نام نہیں بلکہ

علم برائے بڑے حکموں اور فلاسفوں نے اخیر یہی کیا یہی کہتے ہیں کہ ہم کچھ نہیں جانتے یا سمجھتے ہیں ہم کچھ جانتا جن لوگوں کے یہ اقوال ہیں وہ ہیں جہت راستی پر ہیں کہ جو کچھ انہوں نے یاسماعی جانادہ اُس ذخیرہ کو کوئی نسبت نہ رکھنا تھا جو بھی جانتا ہی تھا۔ اگر ایک شخص لاکھوں سن کے تودہ سے تودہ اٹھائے تو یہی کہا جاوے گا کہ کچھ بھی نہ اٹھایا۔ دنیا شروع سے اس ذخیرہ میں سے اٹھاتی آئی کہ کوئی کہہ سکتا ہو کہ اس ذخیرہ میں کہ کتنے حصہ ظاہری تھے نہ اندر جو اٹھایا یہ آپسی دلائل نہیں کوئی کچھ کہتا ہے اور کوئی کچھ وزن و جدل اٹھائے میں ہی اختلاف ہو کتنے ہیں جو اتفاق کرتے ہیں اور کتنے ہیں جنکا نظری طریقہ ان ہو گیا ہو اور جو بالکل قائل اور مطمئن ہیں۔ ۱۱۔

اس میں احساس اور ادراک بھی شامل ہے اگر یہ اصول ٹھیک نہیں تو پھر لوگوں اور بہروں کی نسبت کیا کہا جاوے گا انہیں بذریعہ ادراک اور احساس کے برابر علم الاشیاء ہوتا ہے اور وہ بھی علم الاسباب اور اثر و علل سے متاثر ہوتے ہیں بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ دراصل محض جمالت کوئی حالت ہی نہیں محض لاعلمی کہا جائے تو درست ہے بعض نے اس کی یوں بھی تاویل کی ہے کہ جمالت اور علم کا شروع ایک ہی نقطہ سے ہوتا ہے اور ایک ہی نقطہ پر خاتمہ ہی ہو جاتا ہے۔ بعض نے یہ کہا ہے کہ دراصل جمالت ہی ایک قسم کا علم ہے۔ جو محض یہ نہیں جانتا کہ متوخی میں ہی آبادی ہے یا چاند میں ہی پہاڑ اور غاریں ہیں تو خود اس کے مقابلہ میں یہ بھی ایک ناقص علم ہے جب یہ جانتا ہے تو یہی ناقص علم کامل ہو جاتا ہے۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ میں نہیں جانتا تو اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ میرا علم اس کے خلاف ہے۔ زید جب یہ کہتا ہے کہ یوں نہیں ہوتا یا یوں نہیں ہے تو یہ بھی ایک علم ہے گو کہ وہ ناقص ہی کیون نہ۔

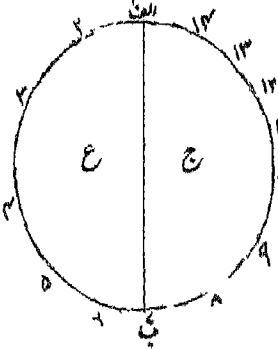
یہ ایسے لوگوں کی رائیں ہیں جو جمالت اور علم کا دائرہ ایک سمجھتے ہیں خلاف اُن کے جو لوگ علم اور جمالت کے دائرے قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک جمالت اور علم میں کوسوں کے بعد ہے۔ ان کے ذہن میں ایک نقطہ دوسرے نقطہ سے الگ ہی لیکن اس مشرب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر جمالت اور علم کے جداگانہ دو نقاط ہیں تو لازم تھا کہ جمالت کی موجودگی میں علم نہ ہو اور علم کی موجودگی میں جمالت نہ رہے حالانکہ مشاہدہ اس کے خلاف ہے جیسے رحم کی حالت میں غصہ ہی موجود ہوتا ہے اور غصہ میں رحم ہی ایسے ہی جمالت میں علم کی موجودگی ہی ہوتی ہے اور علم کے ساتھ جمالت کا سایہ بھی پایا جاتا ہے۔

ایک دوسرے فریق کی یہ رائے ہے کہ جمالت اور علم دو خطوط متوازی کے متساوی ہیں ان کا شروع دو متساوی و متوازی نقطوں سے ہو کر برابر چلا جاتا ہے۔ اس پر بھی یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ بعض اوقات گویا بالکل نہیں مگر کچھ نہ کچھ ایک خط میں نقص آ جاتا ہے جس سے یہ کہنا پڑتا ہے کہ ایک ہی رفتار میں یہ دونوں نہیں

چلتے ہیں جو تعریف متوازی کے متعارف ہے۔

جو لوگ واحد دائرہ کے قائل ہیں وہ بتنصیف دائرہ جہالت کا جو نقطہ یا مرکز قرار دیتے ہیں اُسی موقعہ اُسی نقطہ سے علم کا شروع بھی بتلا تے ہیں۔ اور یہ کہ علم کا خاتمہ بھی اُسی نقطہ کے دوسری جانب کر ہوا جائے۔

دائرۃ الجہالت و العلم  
نقطۃ جہالت



فرض کرو کہ نقطہ جہالت حرف الف ہی اور علم کی رفتار بھی اُسی نقطہ الف سے شروع ہوتی ہوئی بہت ہی تیز ہندسہ پر جب پہنچی تو حرف ب پر جا کر جو قائم مقام ہندسہ، کا ہی اعلیٰ تنصیف ٹیک نقطہ جہالت کے مقابل میں آگئی۔ حرف دب، پر نیچے کو علم کی طاقت اور جہالت کی طاقت دونوں برابر ہیں نصف دائرہ ع

حیطہ علم میں ہر اور نصف دائرہ (دج) نقطہ جہالت کے اندر ہی۔ جب رفتار علم حرف دب سے گزری تو گو اُس کی طاقت میں ترقی اور افزونی آتی گئی لیکن جو درجے نقطہ جہالت کے نزدیک و قریب واقعہ ہوتے گئے ہیں اُنکا بعد درجہ بدرجہ کم ہوتا گیا۔ ۱-۲-۳-۴-۵-۶-۷-۸-۹-۱۰-۱۱-۱۲-۱۳-۱۴۔ درجہ طے کر کے علم کی رفتار نقطہ جہالت سے حرف دو درجے یا دو نمبر اس طرف رہ جاتی ہے۔ درجے ۱۲ اور ۱۴ سے علم پھر نقطہ جہالت حرف الف) میں جاتا ہے۔

اگر نقطہ جہالت قائم بذاتہ مانا جائے اور ضرور ماننا پڑیگا تو ساتھ ہی اسکے یہ بھی ماننا ہوگا کہ علمی رفتار بہت ہی تیز نقطہ جہالت میں جالتی ہے جسکا اثر یہ ہوگا کہ۔

ہمارا تمام علم ترقی کرتے کرتے اُسی محور پر جا رہتا ہی جہاں کو وہ شروع ہوا تھا۔ اور جہاں سے وہ شروع ہوا تھا وہ نقطہ جہالت ہے۔

نتیجہ یہ کہ جہاں سے جہالت شروع ہوتی ہے وہاں علم کا خاتمہ ہوتا ہے یہاں جہالت اور علم کا شروع اور خاتمہ ایک ہی نقطہ کے ماتحت ہے اگر اس نقطہ کو بجالیکہ علم سب درجہ طے کرتا ہوا دایاں پہنچ جاوے بنظر غور دیکھا جاوے تو صاف معلوم اور ثابت

ہو گا کہ علم باوجود اس قدر تک دو دو کے پھر اپنے پہلے محور یا مقام پر گھوم گھام کر دس  
آگیا ہے یا تو وہ خود جہالت میں مل گیا ہے اور یا جہالت اُس میں مل گئی ہے۔

اور یہ حالت اُس کی بمقابلہ اُس حالت کے جب وہ حرف رب پر پہنچا تھا بہت  
ہی مختلف ہے۔ حرف رب پر وہ ٹھیک نقطہ جہالت کے مقابلہ میں قائم تھا اور چونکہ  
نقطہ الف سے ابی سات درجے ملے کر نیچا باقی فاصلہ تھا اس واسطے اس کا زور اور  
اُس کی روشنی زیر زوال نہیں تھی لیکن ہندسہ ۴ پر پہنچ جانے سے وہ اپنی سکت  
اور اپنی نورانیت یا تو بالکل ہی کھو بیٹھتا ہے اور یا بمصدقہ من تو شدم تو من شدمی  
ایک دوسرے میں مل جاتے ہیں۔ اگر علم و جہالت میں واقعی کوئی فرق نہیں ہے تو یہ مان  
لینا ہی مشکل نہیں کہ اخیر میں نقطہ الف پر جا کر دونوں میں ملاپ ہو جاتا ہے لیکن  
اگر دونوں میں مخالفت لازمی ہے تو پھر یہ ماننا مشکل ڈالتا ہے کہ نقطہ (الف)  
پر جا کر ان میں ملاپ ہو جائے۔ اگر ہم دائرہ کی صورت میں علم و جہالت کی بحث کرتے  
ہیں تو لازم ہے کہ جہالت یا علم کا کوئی نہ کوئی نقطہ مقرر کریں جو نقطہ ہو گا وہ اخیر پر  
بھی نتیجہ پیدا کریگا۔

بعض نے اس سوال کا حل یوں کیا ہے کہ علم سب درجے ملے کر تا ہوا ہندسہ  
۴ پر جب پہنچتا ہے تو جہالت کی ہستی کھو دیتا ہے اور اُسے اپنے نقطہ یا اپنے  
مرکز سے ہٹا دیتا ہے پھر صرف اُسی کا ظہور رہتا ہے

یہ توجیہ صرف اُس صورت میں قابل تسلیم تھی جب درحقیقت ایسا عمل ہی پایا جاتا۔  
آفتاب نقطہ طلوع سے چکر لگاتا لگاتا نقطہ غروب تک صبح و شام جا پہنچتا ہے لیکن  
شب ظلمت کا عمل دور نہیں ہوتا بعض نے اسکے متعلق یوں ہی کہا ہے کہ جس طرح  
آفتاب دراصل غروب نہیں ہوتا بلکہ دوسرا پہلو بدلتا ہے اور اُس سے ظلمت پیدا  
ہوتی ہے اسی طرح آفتاب علم ہی دوسری سائڈ بدلتا ہے جس سے شب جہالت  
منو دار ہوتی ہے۔ فریق مخالف یہ تو نہیں کہتا کہ آفتاب علم بالکل نیت ہی ہو جاتا ہے  
وہ تو یہ کہتا ہے کہ خواہ کوئی سی صورت ہو جہالت کا وجود کسی نہ کسی طرح باقی رہتا ہے۔

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ ہمارا علم ناقابل یا ناقص ہے وہ اس دائرہ علم و جمالت سے  
یہ قیاس کرتے ہیں کہ نقطہ جمالت پر پہنچنے سے دراصل مراد ہی یہی ہے کہ ہمارا علم  
ہر ایک پہنچ سے کامل نہیں ہے اور چونکہ اُس میں کمال نہیں اس واسطے نقطہ جمالت  
کے قریب پہنچ کر اپنے نقص سے آگاہ ہو جاتا ہے۔ اُس وقت مجازاً یہ کہنا پڑتا ہے  
کہ علم نقطہ جمالت میں مل گیا ہے یا یہ کہ وہ ایسے مقام پر جا پہنچا ہے جہاں علمی دوڑ یا علمی  
رفتار ختم ہو جاتی ہے اور طاقت علمی میں فرق یا تذبذب آنے لگتا ہے۔ یہاں پہنچ کر ناچار  
کہنا یا ماننا پڑتا ہے کہ باتوں درجہ سے آگے جا نہیں سکتے اور یا یہ کہ اس سے  
آگے جانا مشکل ہے۔

یہ حالت بھی ایک قسم کی مجبوری یا خفا ہے۔ دراصل یہ جمالت نہیں ہے  
کیونکہ اس نقطہ الف پر پہنچنے سے جو سرمایہ علم ہوتا ہے وہ بدستور باقی رہتا ہے  
اُس کی نفی نہیں ہوتی۔ ایک خاص منزل پر نہ پہنچنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ پچھلی منزلوں  
کی واقفیت اور رسائی بھی اُڑ جاوے یا معدوم ہو جاوے مثلاً اگر ہم اس دائرہ کے  
نمبر و نمبر پہنچ جاویں تو اس سے یہ لازم نہ آئیگا کہ جو سرمایہ اس نمبر تک ہمیں حاصل  
ہوا ہے اُس میں کوئی کمی آجائے اس تقریر کے خلاف یہ کہا گیا ہے کہ خواہ ہم نمبر  
پر ہوں اور خواہ نمبر پر جمالت ان نمبروں پر یہی حاوی ہے۔ مثلاً ایک شخص درجہ نمبر  
اور ہر خانہ ہے تو یہ لازمی نہیں کہ ان درجوں میں جمالت کام نہ کرے یا اُس کا کوئی اثر  
نہو۔ ایسے ہی عمل جمالت کی حالت میں علمی آثار کا ظہور بھی مشکلات سے نہیں ہر  
ایک شخص دانا سے دانا۔ عالم سے عالم۔ ہی ایک معاملہ میں جاہل ہو سکتا ہے۔  
اور ایک جاہل باوجود جمالت کے بھی ایک معاملہ میں علم رکھ سکتا ہے۔

یہ اعتبار ارض درست نہیں کیونکہ یہ کبھی نشتر نہیں ہوا کہ علم و جمالت کی قوت  
اثر کی نسبت ذکر یا بحث کی جاوے اگر یہ دونوں میں ایک دوسرے پر مؤثر ہیں تو اس  
سے یہ لازم نہیں آتا کہ دائرہ یا اُن کی رفتار میں کوئی فرق آجائے کیونکہ جس دائرہ سے  
علم گزرتا ہے اسی دائرہ سے جمالت کا بھی گزر ہوا۔

البتہ یہ بحث موزوں ہے کہ ہمارا علم کہاں تک رسائی رکھتا ہے  
 سو اس دائرہ سے یہ عقدہ کھل جاتا ہے کہ ہمارا علم لفظ الف کے ایک سرے سے  
 لیکر نقطہ الف کے دوسرے سرے تک رسائی رکھتا ہے اور وہاں اُس کی رفتار یا توقف  
 ہو جاتی یا رُک جاتی ہے اس سے ثابت ہوا کہ ہمارا علم کامل نہیں ہے  
 جب ہمارا علم کامل نہیں ہے تو اُس کا نتیجہ یہ ہونا چاہیے کہ بہت سی باتیں اور بہت  
 سے عقدے ہمارے حیطہ قدرت سے باہر ہوں، جنہیں یا تو ہم جانتے نہیں اور یا وہ  
 جاننے کے قابل نہیں۔

جنہیں ہم جانتے نہیں ممکن ہے کہ انہیں ہم کسی وقت جان لیں لیکن جو جاننے کے  
 قابل نہیں اُن کا جاننا ہر آن مشکل ہوگا۔ اس سوال کا جواب کہ کونسے ایسے عقدے ہیں  
 جو جاننے کے قابل نہیں خود ہمارا علم ہی دیتا ہے۔

ہم جب انسان کی حقیقت پر غور کرتے ہیں تو بہت دُرُت تک نکلتے ہیں۔ ذہنی۔  
 منطقی۔ طبعی۔ اجاث میں ایک خاص دلچسپی لیتے ہیں اور موٹنگائی کرتے ہیں لیکن جب  
 خارجی اجاث سے گزر کر حقیقت پر آتے ہیں تو علم جواب دہ جاتا ہے۔ جواب کیا بالکل  
 رہ جاتا ہے۔ جو اس خمسہ۔ ظاہری۔ باطنی۔ داغ۔ دل۔ وغیرہ کی موٹنگائیاں جس خوبی  
 سے کی گئی یا کی جاتی ہیں داد دینے کے قابل ہیں۔ نیچرل خوبیاں نیچرل باریکیاں  
 جس وسعت سے لوگوں اور محققوں نے دریافت کی ہیں اُن سے کیسے انکار و اعتراف ہے  
 اور دیکھیے ان ترقیات علمی۔ ذہنی۔ جسمانی۔ روحانی کی طنائیاں ابھی کہاں تک پہنچیں۔ قدرت  
 کے نسبتی قوانین سے جس خوبی سے آج کل کام لیا جاتا ہے اُس کی نظیر گزشتہ صفحات  
 تاریخی میں بہت ہی کم ملتی ہے۔ باایں ہمہ جب حضرت محقق اس بحث پر پہنچتا ہے کہ  
 وہ خود کیا ہے۔ کیا ہوگا۔ تو رہ جاتا ہے۔ ایک میدلی سے یہ مرحلہ چھوڑ دیتا ہے۔ باوجود  
 اس قدر ملے شکلات اور حل عقدہ کے اُس کی سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ اس مرحلہ یا اس  
 منزل پر پہنچ کر کیا کچھ عقدہ کشائی ہوگا۔

چشمہ شکر باہر خود آساں پسندیدم نہ میدانم کہ خواہم شد پسند خاطر او یا نخواہم شد

باوجود اس قدر رنگ و دواوریشہ دوانی کے وہی نقطہ جہالت اور وہی محو لاعلمی  
 آموجد ہوتا ہے اور افسانوں یا زائد داستانوں کی تشریح کرتے کرتے اپنی تشریح  
 سے رہ جاتا اور خود ایک افسانہ بن جاتا ہے۔

زیلخا وید چون در خواب یوسف را نہاں میگفت ازین خوابی کہ دیدم عاقبت افسانہ خواہم شد  
 جو جو اس قسم کے سوالات پیدا ہوتے ہیں وہ سب ان وسائل سے دوہریں  
 جو ظواہر سے وابستہ ہیں۔ یہ سوالات بھی مخفی وسائل کے تابع ہیں۔ ہماری جہالت  
 اور علم کا دائرہ جہانی طور پر جداگانہ ہے اور روحانی دائرہ جدا ہے۔ اس دائرہ میں علم  
 کی رفتار اتم نے دیکھ لی ہے کہ کہاں جا کر ختم ہوتی ہے۔ اس نقطہ پر کہ جہاں جہالت  
 کا شروع ہوتا ہے۔ اور شروع اسکا ہی اس موقع سے ہوتا ہے کہ جہاں سے  
 جہالت کا شروع ہے۔

جس علم کی حقیقت یہ ہے کہ ایسی سوالات کا جواب کیا دیکھتا ہے اور اس کے  
 جوابوں سے تسلی ہی کیا کچھ ہو سکتی ہے۔

آن شوخ زولما چہ خبر داشتہ باشد طفل ست دنیا چہ خبر داشتہ باشد  
 از ان شک پر سیکہ در دل چہ خورش است این قطره ز دریا چہ خبر داشتہ باشد  
 یوں کیسے کہ دونوں کو چہ جداگانہ ہیں۔ ہر کو چہ اور ہر منزل کی راہ و رسم کچھ  
 اور ہی سماں رکھتی ہے وہ کو چہ کچھ اور ہی کچھ اور اس کو چہ میں جانے کے واسطے  
 وسائل ہی کچھ اور ہیں گو اس میں ہی پہلے کو چہ کی طرح صدی صعوبات اور مشکلات ہیں  
 مگر یہ اپنے رنگ میں ہے اور وہ اپنے رنگ میں ان اوزاروں سے ہم اس کو چہ میں  
 فتوح نہیں حاصل کر سکتے جب تک یہاں کے آلات سے کام نہ لیں۔

آں کس کہ بود بے خبر از زلف چلیپا از مذہب نریا چہ خبر داشتہ باشد  
 جو لوگ ایک ہی قسم کے اوزار سے ساری دنیا فتح کرنا چاہتے ہیں اور سب مراتب  
 اور سب امتیازات حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ غلط یا لغزش پذیر راہوں  
 سے گزرتے اور ایک خام منصوبہ رکھتے ہیں اگر یہ ثابت ہو جاوے کہ باوجود اس قدر

ترقیات اور عروج کے بھی ہمارا علم نا کمال یا ناقص ہے اور اُس کی رفتار جہالت سے ہی شروع ہوتی اور جہالت پر ہی ختم ہوتی ہے تو پھر اس راہ پر چلنے کے بعد اُس دائرہ یا اُس قاعدہ کی تلاش لازمی ہے جو اور وسائل سے رہنمائی کرتا ہے۔ مانا کہ ہم ایک دائرہ میں مشاق ہیں لیکن اس سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ دوسرے میں بھی مشاق ہوں

من گر قتم کہ زغم سو ختم دُسر مر شدم کے مرا چشم سیاہاں بہ نظر حرمی آرد  
علم کے دو در میں۔ در راست۔ در چپ۔ ہم در چپ تو کمر بستہ ہیں لیکن جب در راست پر پہنچتے ہیں تو ہماری طبیعت گھبرا جاتی ہے۔ زندگی ہر حالت میں گزر جاتی ہے خواہ ایک دائرہ سے گزرے اور خواہ دونوں سے لیکن یہ اُس حالت میں ہو گا کہ زندگی ایک فضول چیز ہو اگر فضول نہیں ہو تو ضرور ہے کہ دونوں دائروں سے گزرے دونوں کا لطف لے لے کیسوی بہت اچھی ہے لیکن اس مرحلہ میں دائرۃ المعارف سے کوئی دلچسپی بھی نہ کرنا دائرہ عوارض پر ہی فیصلہ کر دینا ہے۔

جان من گوش بگیر از سخن دل شد گاہ گاہے گلپیش تو اگر می آرد

## ۶۹۔ انجام

نقطۂ دوہمین :- ”ابتدائی نقطہ“ ”انتہائی نقطہ“  
ہر وجود اور ہر کیفیت محسوسہ میں یہی دو نقطے پائے جاتے ہیں۔ ابتدائی نقطہ کا دوسرا نام شروع اور انتہائی نقطہ آخر کے نام سے موسوم ہے۔ جو موقعہ ایک شے یا ایک وجود کے شروع ہونے کا ہے۔ وہ ایک نقطہ ابتدائی ہے۔ اور جہاں اس کا خاتمہ ہوتا ہے۔ وہ نقطہ انتہائی ہے۔



شروع اور خاتمہ میں ایک مسلسل نسبت ہوتی ہے۔ جسے یہ دونوں نقطے پورا کرتے ہیں۔ یا یہ کہ ایسی نسبت ان دونوں نقطوں میں تسلیم رہتی ہے۔ بعض کے خیال میں نقطہ سے مراد صرف انتہائی خط ہی ہوتا ہے۔ اس تعریف سے نقطہ شروع مکمل جاتا ہے۔ اگر ہم انتہائی خط ہی نقطہ قرار دیں تو اس میں بھی قیاحت نہیں۔ مگر جہاں سے ایک خط شروع ہوتا ہے۔ دراصل وہ بھی ایک نقطہ ہی ہے۔ اگر انتہائی خط سے ہم ایک دوسرا خط شروع کریں گے تو گویا ہم نے انتہائی نقطہ سے دوسرا خط شروع کیا۔ جو ثبوت اس امر کا ہو گا۔ کہ ہر شروع میں ہی ایک نقطہ ہی ہوتا ہے۔

اگر یہ مان لیا جاوے۔ کہ ہر شروع یا ہر ابتدا میں بجائے خود ایک منتهی حصہ ہے۔ تو یوں کہا جاوے گا۔ کہ ہر منتهی حد یا اعتبار منتهائے نقطہ کے ایک ابتدائی نقطہ رکھتی ہے۔ جس کا دوسرا نقطہ دوسری حد منتهائی ہوتی ہے۔ اگر ہم چند خطوط ایک ہی لائن میں کھینچیں۔ تو ثابت ہو جاوے گا کہ دونوں نقطوں میں کس قسم کا تلامذہ پایا جاتا ہے۔ مثلاً

اے بعضوں کی یہ رائے بھی ہو کر دراصل نقطہ کا کوئی وجود ہی نہیں۔ اس لیل کو کہ جہاں سے ایک خط شروع ہوتا ہو وہ درحقیقت خط ہوتا ہو۔ اور جہاں پر ایک خط ختم ہو جاتا ہو۔ وہ بھی خط ہی ہو۔ اگر ہم ایک خط کے اجزاء صغیر کر لے جائیں۔ اور انکی مقدار کم کر کے۔ تو نام ایسے اجزاء کے صغیر بجائے خود خطوط بن جائیں گے۔ اور جنہیں نقطہ قرار دیا جاتا ہے۔ وہ بھی انہیں خطوط میں شمار ہو جاوے گے۔ فرض کر دہم نے اس خط کو ۱۲ مساوی حصوں پر تقسیم کیا۔ ۱-۲-۳-۴-۵-۶-۷-۸-۹-۱۰-۱۱-۱۲۔ تو جیسے دو اور گیارہ نمبر کے خطوط ہیں ایسے ہی ایک اور بارہ نمبر بھی خطوط ہونگے۔ کیونکہ ان دونوں خطوں کے شروع اور انتہائے سو ہو ہی یا سو ہو ہی کیفیت ہی انہیں خطوط ۱۱ اور بارہ میں شامل ہے۔ اگر یہ خط محو کر دیا جاوے تو کوئی نقطہ ہی باقی نہیں رہے گا۔ مثلاً

ہر ایک حصہ میں انتہائی یا ابتدائی نقطہ قائم ہو سکتی ہیں۔ یا یہ کہ پہلے سے ہی موجود ہیں۔ تحطیط یا کش سے جو جو درن کا اظہار یا احساس ہو جاتا ہے۔ ۱۲۔

پہلے خط کا انتہائی نقطہ دوسرے خط کا شروع ہے۔ علم ہذا القیاس دوسرے  
نیسرے۔ چوتھے اور پانچویں تک یہی سلسلہ برابر چلا جاویگا۔ اگر ہم ان ہر پانچ  
خطوط کا سلسلہ آپس میں ملا دیں تو تمام درمیانی۔ ابتدائی۔ انتہائی نقطے ایک  
ہی نقطے میں شامل ہو کر خط مسلسل بن جاویں گے اور اس وقت یہ نہیں کہہ سکتے۔  
کہ اس خط کے درمیان میں بھی نقطے ہیں۔ سوائے اسکے کہ ہم اس مذہب کے  
مستحق ہوں کہ

دہر خط چند نقاط سے مولف ہوتا ہے۔

”یابہ کہ جب چند نقطے ملا دے جاتے ہیں۔ تو ایک خط بن جاتا ہے۔ اس  
مذہب کے قائلین کے خیال میں جسطرح ذرات سے اجسام مرکب ہیں۔ اسبطرح  
خطوط ہی نقاط سے مولف ہیں۔ لہٰذا نزدیک شلّا جیان ..... نقطوں  
کو ملا دیا جاوے۔ تو خط ————— بن جاتا ہے۔ چونکہ نقاط  
منفرد ہیں۔ اور خطوط مابعدی صورت اس واسطے کہا جاویگا۔ کہ ہر خط کی بنیاد یہی  
نقاط ہیں۔ جیسے صورت ہو یہ سلسلہ ہے کہ ہر وجود یا ہر کیفیت محسوسہ کا  
ایک شروع اور ایک خاتمہ ہوتا ہے۔

جیسے یہ تسلیم کیا گیا ہے۔ ایسے ہی یہ تسلیم کیا جاتا ہے۔ کہ:-  
دہر شروع محسوسہ کا ختمہ ہوتا ہے۔

جو وجود یا جو کیفیت ہمارے احساس میں آتی یا آچکی یا آنے والی ہے۔ اگر اسکا  
کوئی شروع ہے تو خاتمہ بھی ہے۔ عام اس سے کہ ہم اس شروع یا خاتمہ سے  
خود واقف ہوں یا نہیں۔ ممکن ہے کہ ہم اشیا یا کیفیات کے شروع تو جانتے  
ہوں۔ لیکن ان خاتمہوں سے ہمیں کوئی آگاہی نہ ہو یا ایک وجود اور ایک کیفیت کا  
خاتمہ تو ہم جان سکیں۔ لیکن اسکے شروع سے ناواقف ہوں۔ اور اکثر ایسے وجود  
ہے کہ ایک شروع رکھتا ہے۔ لیکن وہ نہیں جانتا کہ ایسا شروع کب ہوا تھا۔ اسکی زندگی کا خطا صحوہ دیکھ جاتا ہے

یا ایسی کیفیتیں ہی ہونگی جنکے شروع اور خاتمہ سے ہم اب تک ناواقف ہیں جیسے صیغہ وجود اور کیفیتیں ہوتی ہیں۔ ایسے ہی انکے شروع اور خاتمے ہی جہتے ہیں۔ وجود یا اشیا مری کے شروع اور خاتمے ہی مری ہی ہوتے ہیں اور اشیا غیر مریہ کے غیر مری۔

دنیا کا جو مجموعہ ہے۔ اسکے درمیان جو کچھ پایا جاتا ہے۔ وہ اُسکے اجزائے صغیرہ اور کبیرہ ہیں۔ اس حساب سے یوں کہنا پڑیگا کہ  
 ۱۱ دنیا اجزائے صغیرہ اور کبیرہ اور کیفیات صغیرہ یا کبیرہ سے سولف ہے  
 یا انہیں اجزائے کانام دوسرے الفاظ میں دنیا ہے۔ ہم کیفیت شروع اور خاتمہ کے متقابلہ میں ایک اور سلسلہ بھی پاتے ہیں۔ جیسے جزئی اور کلی کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ کوئی ایسی کیفیت نہیں کہ جسکا جز یا کل نہ ہو ہر جز کیواستلئے ایک کل ہوتا ہے۔ اور ہر کل میں جزیات ہیں ہر جز ہی اپنے کل کا ثبوت ہے۔ اور ہر کل اپنے جزیات پر شہادت ہر جز ہی کل میں ایک نسبت ہے۔

بقیہ حاشیہ۔ جسے وہ ہوش میں آکر محسوس کرتا ہو۔ لیکن اگر اُس سے پوچھا جاوے کہ تمہارا شروع کب اور کس طرح ہوا تھا۔ تو وہ آخر تک جواب نہیں دے سکیگا۔ سوائے اسکے کہ اور بچوں کے شروعات دیکھ کر اپنے شروع پر ہی نظیر استعمال کرے۔ ۱۲۔

سلسلہ بہ بحث کی جاتی ہے کہ:-

۱۔ کل مقدم ہے۔ ۲۔ جز مقدم ہے۔

۳۔ تو بالکل صاف ہے۔ جس تک کلی ہر جزیات کا ہونا ناممکن ہے۔ لیکن یہ نہیں کہا جاوے گا۔ کہ پہلے کل کا وجود ہوا اور ہر جزیات کا۔ خلاف اسکے کہ کہا جاسکتا ہے کہ ہے۔  
 ۱۱ جزویات سے کل بنتا ہے۔

ہم ہر ایک کیفیات میں ہر یک پاتے ہیں کہ ہر وجود اور ہر کیفیت کا شروع جزویات سے ہی ہوتا ہے۔ ان تمام جزویات سے مرکب ہیں۔ تمام کے تمام جزویات ہی ہیں۔ خیالی اور ذہنی کیفیتیں ہی جزیات سے ہی کیفیت ظہر حاصل کرتی ہیں۔ قدر تمام ان ہی اسپر شہد ہے۔ گو ہماری سامنے قدرتی مواد بہ حیثیت کل کے

جزیات میں وہ تمام کیفیتیں بغیر کیفیت مقدار کے پائی جاتی ہیں۔ جو انہیں کے کل میں ہوتی ہیں۔ کل میں ہیئت مجموعی وہ تمام کیفیتیں موجود ہوتی ہیں۔ جو اسکے اجزاء میں مشاہدہ کی جاتی ہیں۔ پانی کے ایک قطرہ اور آگ کے ایک خفیف شعلہ اور مٹی کے ایک ذرہ اور ہوا کے ایک جھونکے میں وہ تمام کیفیتیں پائی جاوینگی جو انکے کل میں موجود ہیں۔

ہر کیفیت میں دو قسم کی کششیں پائی جاتی ہیں۔  
 ”اثباتی“ ”منفی“

اثباتی وہ کششیں ہیں جن سے ایک کیفیت یا ایک وجود ثابت ہوتا ہے۔ اور منفی وہ جو ایک وجود یا ایک کیفیت کی نفی کرتی ہے۔ تمام مادی شئیں یا مادی کیفیتیں جو ہمارے ارد گرد پائی جاتی ہیں اور جنہیں ہم محسوس کرتے ہیں۔ وہ اثباتی اور منفی قانون کے تابع ہیں۔ ہر مادی وجود یا محسوسہ کیفیت شروع اور خاتمہ رکھتی ہے۔ دنیا کے مجموعہ میں جس قدر مختلف نوعیں پائی جاتی ہیں۔ وہ اس مجموعہ اعظم کے جزیات صغیرہ اور کبیرہ ہیں۔ چونکہ ہم بوجہ اجزائے صغیرہ یا کبیرہ ہونے کے اپنے مجموعہ کی کیفیت تمام سے پورے طور پر ماہر نہیں ہیں۔ یا نہیں ہو سکتے۔ اس واسطے ہمیں مجموعہ اعظم کے مقابلہ میں ہمیشہ انہیں اجزائے صغیرہ اور کبیرہ سے استدلال کرنا پڑتا ہے۔  
 جب ہم یہ کہتے ہیں کہ:-

”ہر جاندار کی واسطے موت لازمی ہے۔“

”یا ہر کیفیت محسوسہ کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔“

”یا سب کیفیات محسوسہ فانی ہیں۔“

تو ہمارا یہ کہنا اس اعتبار سے نہیں کہ ہم نے کل خاندان کو مرتے دیکھا ہے۔

یقیناً حاشیہ لایا گیا آتا ہے۔ لیکن ان کا تالیف اور ترکیب ہمیں یقین دلاتی ہے کہ وہ چند اجزاء کا مجموعہ

ہیں۔ یہ منظر ہمیں اس بھندہ پر ہے جہاں ہے۔ کہ جزئی نگلی سے مقدم ہے۔ ۱۲-

یا تمام کیفیات محسوسہ کا ہمارے سامنے خاتمہ ہوا ہے۔ یا سب محسوسہ کیفیات کا  
انفنا ہمارے مشاہدہ میں آچکا ہے۔ بلکہ بائیں اعتبار کہ ہم نے اس مجموعہ اعظم کے  
اجزائے کثیرہ میں ہر آن ایسے ہوتے دیکھا۔ اور مشاہدہ کیا ہے اور اس لیل  
سے کہ ہم جزئی اور کلی میں ایک تلازمہ کے ہی مقدر ہیں ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ:-  
”جب جزئیات میں یہ انقلاب لازمی ہے۔ تو

”کلی یا مجموعہ اعظم میں ہی لازمی ہوگا۔

ہم اپنی ہی زندگی میں بہت سے کام کرتے ہیں۔ ہمارے ہر کام کا جیسے شروع  
ہوتا ہے۔ ویسے ہی ایک خاتمہ ہی ہوتا ہے۔ اس طرح ہم اور کاموں کی نسبت  
بھی خیال کر سکتے ہیں ہم جو کام کرتے ہیں۔ وہ ایک صورت میں ہمارے اجزاء  
میں جیسے ہمارے اجزاء باری باری ختم ہوتے جاتے ہیں۔ ایسے ہی ہم بھی  
دو جو متقابلہ ان کے مجموعہ اعظم ہیں۔ ایک وقت ختم ہو جاوینگے۔ ایک  
فلاسفہ کہتا ہے۔

”ہم پیدا ہونے کے ساتھ ہی مرتے بھی جاتے ہیں۔

یہ بالکل سچ ہے۔

زندگی یا وقت کا جو عرصہ گزرتا ہے۔ وہ ہمارے مجموعہ زندگی میں سے کم ہو  
ہو کر ہمیشہ کیواسطے باعتبار اس دنیا کے مرجاتا ہے۔ جب تمام وقت گزر جاتا ہے۔

طرح ہر وجود اور کیفیت کا خاتمہ یا انجام اپنے شروع کی نفس یا طرز کے تابع ہوتا ہے۔ تمام وجودوں اور تمام کیفیات کا  
شروع بتدریج ہوتا آیا ہے۔ اور بتدریج ہی ہوتا ہے۔ چونکہ ہر شروع اور ہر ابتداؤ چند اسباب کے تابع ہے۔ اس واسطے ہمیشہ  
اسباب کے مطابق یہ تدریج اس میں ترقی ہوتی رہتی ہے جیسا کہ ایک شروع قانون تدریج کا پابند ہے۔ ایسا ہی ایک خاتمہ ہی  
ہے۔ کوئی وجود اور کوئی کیفیت سے لو۔ اسکا انحطاط ایک ہی دفعہ نہیں ہوتا رفتہ رفتہ جزئیات کا انحطاط یا خاتمہ ہی  
رفتہ رفتہ ہوتا رہتا ہے۔ بڑھتی کیسا تھہری گستاکی رفتار ہی جاری ہو جاتی ہے۔ ایک پودہ پھوٹتے ہی جیسا ترقی کرتا جاتا ہے  
دیگر ہی تسرل میں ہی آتا جاتا ہے ایک بچہ پیدا ہونے کے ساتھ ہی بڑھتا اور نشوونما پاتا ہے۔ لیکن اسکے ساتھ ہی بعض  
مواد اور کیفیات میں کمی ہی آتی جاتی ہے۔ پھر ترقی کے اسباب یا مواد ایک خبر خاص پر پہنچ کر ٹھہر جاتے ہیں۔ اور انحطاط

تو ہم خود ہی اپنی موجودہ حیثیت میں باقی نہیں رہتے۔ اسی کا نام ہمارے مقابلہ میں موت اور فنا ہے۔

جب ہم تبدیلی مرتے ہیں۔ تو اس کا نام موت صفر ہے۔

اور جب برہیت مجموعی ہمارا وقت ختم ہو جاتا ہے۔ تو اس کا نام موت کبر ہے۔ اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچ سکتے ہیں کہ جب ہمارے ہر ایک مجموعہ اعظم کی واسطے بتبعیت اجزائے صغیرہ اور اجزائے کبیرہ کے ایک خاتمہ یا ایک انجام ہے تو پھر کسی نہ کسی روز ایک آخری مجموعہ اعظم کی واسطے بھی کوئی نہ کوئی خاتمہ ہو گا یا ہونا چاہئے۔ (جسے خاتمہ اکبر کہا جاویگا۔)

مجموعہ اعظم کا نہ تو ہم نے شروع دیکھا ہے۔ اور نہ ہی ہم اسکے خاتمہ سے واقف ہیں۔ لیکن جب اس کی جزیات کا جن سے اوہی بڑے بڑے اندرونی یا ضمنی مجموعے مرتب ہیں۔ شروع اور خاتمہ ہوتا ہے تو اس نظیر سے ہم اس نتیجہ پر آسانی سے پہنچ سکتے ہیں۔ کہ اس مجموعہ کا بھی شروع ہو گا جب شروع ہو گا تو اس کا خاتمہ بھی لازمی ہے۔ ایک وجود کے شروع کے نہ جاننے سے ہم اسکے خاتمہ سے انکار نہیں کر سکتے۔ اگر مجموعہ اعظم کا کوئی خاتمہ نہیں یا نہیں ہونا چاہیے۔

افنیہ حاشیہ۔ کامل ہونے لگتا ہے۔ یہاں تک کہ تمام مادی کیفیتیں زائل ہوتی ہوئی ہر وجود فنا ہو جاتا ہے۔ جب کہیں یہ کہنا جاتا ہے کہ فلاں خاتمہ یک لخت ہو گیا۔ تو اس کا یہ مطلب نہیں لیا جاتا کہ تدریجاً انحطاط کوئی نہیں ہوا ہے تدریجاً انحطاط تو یوم بدلتی ہوئی شروع ہو جاتا ہے۔ جو خاتمہ ہوا ہے۔ وہ تدریجاً انحطاط یا تدریجاً خاتمہ ہی کے ماتحت ہوتا ہے۔ اس صورت میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کوئی خاتمہ یک لخت ہوا ہے۔ یا کوئی خاتمہ یک لخت ہی ہو سکتا ہے ہر خاتمہ ایک مدت یا ایک عرصہ کا پابند ہے جس کا عمل تدریجاً ہوتا رہتا ہے۔ ۱۲۔

۱۳۔ یہ بحث طویل اور دلچسپ ہے کہ قانون فاسی جو اس وقت اس مجموعہ پر جاری اور مشہور ہے درحقیقت ہم فنا ہو جاتے ہیں۔ یا کسی نہ کسی صورت میں باقی رہتی ہیں۔ بہت سے لوگ یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ جو کچھ ہم محسوس کرتے یا پاتے ہیں۔ وہ تمام فانی ہی ہے۔ فنا کے عمل میں اس کے خلاف بہت سے لوگوں کا یہ عقیدہ ہے کہ کسی وجود

تو ہمیں یہ استحالہ لازم آنے کا اندیشہ ہے کہ دنیا کے موجودہ اجزائے صغیرہ اور کبیرہ اس مجموعہ اعظم کے اجزاء نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ لازمی ہے کہ جو کل کی کیفیت ہو وہی جزیات میں بھی پائی جاوے۔ جب کل کا کوئی خاتمہ نہیں ہے۔ تو اجزاء کا کس طرح ہو سکتا ہے۔ حالانکہ ہم مشاہدہ کے ذریعہ یقین کئے ہوئے ہیں کہ اجزائے صغیرہ اور کبیرہ اس مجموعہ اعظم کا خاتمہ لازمی طور پر ہوتا رہتا ہے۔

یہ ثابت ہے کہ:-

”جو کام ہم شروع کرتے ہیں کبھی کبھی نہ اسکا خاتمہ ہوتا ہے۔  
 ”جو قدرتی کام شروع ہیں یا شروع ہوتے ہیں۔ ان میں سے بھی اکثر کا خاتمہ ہوتا ہے۔ یہ دونوں مشابہات ہمیں اس طرف جانے کا اشارہ کرتے ہیں کہ جس مجموعہ اعظم میں ہم رہتے ہیں وہ بھی پائیدار نہیں ہے۔ اس میں بھی ایک خامی ہے۔ جس

بقیہ حاشیہ اور کسی کیفیت کو فاعلیتی لازمی نہیں ہے۔ فاعلیت مادی نہیں ہے۔ ان سب کا کسی نہ کسی دیگر حالت میں۔ استحالہ ہوتا رہتا ہے۔ اہل فناء لازم نہیں آتی ان یہ ضرور ہے کہ ہم ایسی استحالہ کی کیفیتوں کو کا حتمہ واقفیت نہیں رکھتے۔ انسان کا جسم مادی ہے۔ مرنے پر اسکی شکل تحلیل پا کر بدل جاتی ہے اور جانی فناء کسی اور کیفیت کے ساتھ ملکر کوئی اور صورت اختیار کرتے ہیں۔ کوئی نئی کیفیت اور کوئی سادہ وجود ہے۔ پالا یا ایسا ہی جاتا ہے کہ نہیں فاعلیتی نہیں ہے کیونکہ اگر فاعلیتی ہو تو اور اشکال یا اور مواد میں مستحیل نہ ہو سکیں۔ حالانکہ ایسا ہر وجود کی مانند مندرجہ

اس پر بعض نے نتیجہ بھی نکالا ہے۔ کہ چونکہ فاعلیتی کسی وجود کا خاصہ لازمی نہیں ہے اس واسطے یہ سلسلہ یوں ہی چلا جاوے گا اور یوں ہی چلا آیا ہے۔ ہماری رائے میں یہ تاویل درست نہیں ثابت ہے کہ جب جزیات میں ایسی فناء موجود ہے۔ تو اسکو مجموعہ اعظم کی واسطے ہی لازمی ہے۔ یہ ثبات ہے کہ ایسی فناء کو مجموعہ اعظم کسی اور شکل میں تبدیل ہو جاوے۔ لیکن یہ کبھی نہیں کہا جاسکتا کہ اس مجموعہ اعظم کا کوئی خاتمہ یا کوئی انجام ہی نہیں۔ انسانی اجزائے عالم سے جو تحلیل اور تبدیل ہوتی ہے۔ وہ معلوم اور معلوم کیفیات میں منتقل ہو جاتی ہے۔ ہم اس کو قیاس کر سکتے ہیں کہ جب مجموعہ اعظم کا خاتمہ ہوگا۔ تو اسکی کیفیت مستحیل اور مشدود ہی کسی اور شکل پر ہو۔ درجہ پر ہو جو کیفیت استحالہ اجزائے صغیرہ یا اجزائے کبیرہ مجموعہ اعظم میں پائی جاتی ہے چونکہ اسکا بہت

ساحصہ ہی لامعلوم اور لا دراک ہوتا ہے۔ اس واسطے مجموعہ اعظم کی کیفیت فانی ہی اگر لامعلوم اور لا دراک خیال کریں جاوے تو اس میں کوئی تباہی نہیں۔ یہ ممکن ہے کہ جب مجموعہ اعظم کا خاتمہ ہو۔ تو ہم بعض آلات اور بعض ذرائع کی مدد سے کچھ معلوم اور دریافت کر سکیں

طرح انسانی اجسام رفتہ رفتہ گھٹتے گھٹتے دائرہ موت میں آجاتے ہیں۔ اس طرح کل مجموعہ اعظم ہی اپنی اجزائے کی تدریجی رفتار کا نقش قدم لیکر خاتمہ میں آجاویگا۔ موت اور خاتمہ صرف جاندار اجسام کیساتھ ہی مختص نہیں ہے۔ جو اجسام اور جو کیفیات بے جان کہی جاتی ہیں۔ ان میں بھی موت اور خاتمہ کا عمل جاری رہتا ہے۔ اور بصورت خاتمہ کے انکی تحلیل اور تبدیلی بھی ہوتی رہتی ہے۔ ان کا بچان ہونا انہیں اس مجموعہ اعظم کے دائرہ سے باہر نہیں نکال سکتا ہے۔

حکما کے نزدیک اس کلی خاتمہ کا نام خواہ کچھ ہی ہو۔ مذہب کی اصطلاح میں اسے حشر اعظم یا قیامت سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ہر مذہب میں یہ کہا گیا ہے۔ کہ ایک نہ ایک وقت میں کسی نہ کسی نہج پر اس دنیا کا خاتمہ ہونے والا ہے۔

مذہبی فلسفہ میں ایسا عقیدہ اس عقیدہ پر روشنی ڈالتا ہے۔ کہ حکما اور مذہب میں اصولی امور کے متعلق کہاں تک اتحاد ہے۔ قیامت کے معنی قائم ہونیکے ہیں۔ جیسے دوسری الفاظ میں ثابت اور روشن ہونیکے معانی میں بھی تاویل کیا جاسکتا ہے۔ چونکہ مجموعہ اعظم کے خاتمہ سے کیفیت عایدہ کا کافی اظہار ہو جاویگا اس واسطے مذاہب میں سے مشاہدہ کا عمل یہی تعبیر کرتے ہیں۔ جب ہم بائیبل یا معتقدان مذاہب کے زبانی یا الفاظ میں مجموعہ اعظم کے خاتمہ کا ذکر سنتے ہیں۔ تو ہمارے دلوں میں شکوک اور شبہات پیدا ہوتے ہیں اور ہم بجائے مزید تحقیق کے جلد بازی کر معترض ہونا زیادہ تر پسند کرتے ہیں۔ یہ جلد بازی درحقیقت اس امر کا نتیجہ ہے۔ کہ ہم نے مذاہب کی فلسفی پر غور نہیں کی۔ اور فلسفہ سے اسے بہت دور سمجھا ہے بعض وقت یہ خیال کیا جاتا ہے۔ کہ مذہبی فلسفہ کی بنیاد صرف عقیدہ پر ہی ہے۔

بقیہ حاشیہ۔ چونکہ اس وقت ہم یہی رجعت اجزاء کی تفسیر اس مجموعہ اعظم کے دائرہ خاتمہ میں ہونے لگی۔ اس واسطے ہمیں کسی کیفیت عایدہ کا کافی علم نہیں ہو سکتا۔ بیشک علم کافی یا کافی نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس پر یہ لازم نہیں آتا۔ کہ ایسی کوئی جدید عایدہ کیفیت نہ ہو۔ بلکہ مصداق عدم علم شریک نہ ہو۔ یہ تو مجموعہ اعظم کی کیفیت عایدہ جدیدہ ہوگی۔ ہم مذہب اسی عالم میں ایسے استحلال دیکھتے ہیں۔ کہ ان کی کیفیات عایدہ جدیدہ کا علم ہی صدیوں کے تجزیہ و ادیشا کے بعد ہوا ہے۔ ۱۲۔



عقیدہ میں کوئی چون و چرا نہیں ہو سکتی۔ بیشک مذاہب چند عقائد کا مجموعہ ہیں لیکن یہ کہنا یا یہ مان لینا کہ اُن عقائد کی کوئی بنیاد نہیں ہوتی۔ ایک وسیع بدلتی کرتا ہوا ممکن ہے کہ ہر مذہب میں فلسفہ کی طرح چند عقیدے کمزور دلائل پر ہی مبنی ہوں۔ لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا کہ مذاہب کے سب عقیدے ہی حدود دلائل سے باہر ہوتے ہیں۔

خاتمہ مجموعہ اعظم کا بھی ایک مذہبی عقیدہ ہے۔ یہ ویسے ہی دلائل کے تابع ہے۔ جیسے کہ اس بارہ میں حکیموں کا عقیدہ ہے۔ بعض ہیئت و اَنان زمانہ حال نے اس پر روشنی ڈالی ہے۔ کہ آفتابی حدت میں دن بدن کمی آتی جاتی ہے۔ اور کسی روز آفتاب کی حدت اور نور سی طاقت بالکل گھٹ جاوے گی۔ مذاہب پرست اگر یہ مسئلہ بیان کرتے تو اسکے ساتھ تجربی اور مشاہداتی دلائل کیسے اتھاغ علی اور جبروتی دلائل ہی لاتے ہیں۔ ایک یہ بھی فرق ہوتا ہے کہ فلسفہ مذاہب میں ہمیشہ عام دلائل سے کام لیا جاتا ہے۔ جن میں بہت کچھ اخلاقی فلسفہ کا مواد بھی ہوتا ہے۔ نہ تو اُن میں منطقی بحث ہوتی ہے۔ اور نہ ہی طبی استدلال لیکن جب انہیں محک علمی پر رکھا جاتا ہے۔ تو اُن کا اکثر حصہ گھراکل آتا ہے۔

اگر ہم تمام عقائد مذہبی اور اخلاقی تعلیمات کا مقابلہ کریں۔ تو ہمیں پتہ لگ جاوے گا۔ کہ مذہبی عقائد کا اکثر حصہ اخلاقی میں پایا جاتا ہے۔ صرف ایک بائی مذہب یا خدا کو ماننے کا عقیدہ باقی رہ جاتا ہے۔ اور اگر بہ نظر معائنہ دیکھیں تو یہ شکل بھی حل ہو جاتی ہے کہ اخلاقی فلسفہ اور پولیٹیکل سائنس کی بحثوں میں یہ مان لیا گیا ہے کہ :-

۱۔ ہر فلسفہ کیو اسطو استدلال کے طریقے جدا گانہ ہیں۔ اخلاقی فلسفہ میں اُن دلائل سے کام نہیں لیا جاتا جن پر تجربی اخلاقی میں استدلال کرتے ہیں مذہبی فلسفہ میں عقائد کی جتنی کُل دلائل کا انحصار اور وثوق :- ۱۔ خدا اور بائی مذہب پر ہوتا ہے ہر عقیدہ کیساتھ یہ شرط ہوتی ہے کہ اسے یوں ماننا چاہیئے۔ پر عمل قرعاً ایسی ہی ہوتا ہے۔ جیسے اخلاقی فلسفہ سمجھتا ہے۔ گو اخلاقی فلسفہ میں یہ دو اختیار ہی جتنی نہیں ہوتیں۔ مگر مذہب کی طرح یہ کہا جاتا ہے۔ کہ ایسا ہی ہونا چاہیو۔ یا یہ کہ اس فلسفہ میں بہت لایا کا ایک خاص طریقہ خاتمہ دیا جاتا ہے جیسے کبھی اخلاقی فلاسفہ کہتا ہو کہ :-

،، دنیا یا سوسائٹی کے انتظام اور اغراض تمدن کی واسطے لازمی ہے۔ کہ منجملہ افراد متفرقہ کے کوئی فرد خاص ہی ہو۔ یا کسی فرد یا افراد خاصہ کے ماتہ میں کل انسانوں کے امور تمدنہ تفویض رہیں اس طریق عمل یا اس تعلیم سے تخصیص کی ضرورت ثابت ہے۔ یہی یہ بحث کہ انسانوں میں سے ہی ایسی تشخیص ہو سکتی ہے۔ یا انسانوں سے کہیں باہر کسی اور واسطے طاقت سے ہی کام لیا جاسکتا ہے تو ہمیں انسانوں کی تاریخ وضاحت سے بتلاتی ہے۔ کہ انسانی جماعتیں ہمیشہ اس بات کی تلاش میں رہتی ہیں۔ کہ کس کو یہ خصوصیت دی جاوے۔ تو ہم پرستی بت پرستی سب اسی تلاش کے مقدمات تھے۔ اور اگر وحدت کا مسئلہ درست ہو۔ تو ان سب تحقیقاتوں کا خاتمہ ہے۔ انسان تمدنی معاملات میں ہمیشہ نیچے سے اوپر جاتا۔ اور اپنے ہی میں سے ایک یا چند افراد کی بعض امور کے واسطے تخصیص کرتا ہے۔ بعض افراد نے کبھی کبھی کوشش اور یہ ہمت بھی کی کہ سب لوگ مطلق العنان ہو جاویں۔ کوئی کسی کا پابند نہ رہے۔ لیکن مابعد کے تجربوں نے ثابت کر دیا ہے کہ یہ روش مفید نہیں ہے۔ بعض لوگ حکومتی یا بندپوں

بقلمہ حاشیہ۔،، بدداری خاصہ انسان کا ہے۔ تو وہ درحقیقت ایک مختتم حکم دیتا ہے۔ مذہب کتاب کریم تو میں خدا کی جانب سے (جو علت العلل ہے) یہ حکم دیتا ہوں۔ اخلاق کتاب ہے۔ کہ میں تمہیں یہ حکم اس واسطے دیتا ہوں۔ کہ میں نے حقایق الاشیاء پر غور اور بحث کر کے تمہارے واسطے اسکی خصوصیت ثابت کی ہے۔ مذہب کی بعض وقت یہ بدقسمتی ہوتی ہے۔ کہ لوگ اخلاقی جست سے تو انہیں امور امدا عمل کی تصدیق کرتے ہیں۔ جو مذہب سکھاتا ہے۔ لیکن جب مذہبی رنگ میں انہیں عقیدوں کے نام سے پیش کیا جاتا ہے۔ تو لوگ خوف ہو جاتے ہیں۔ اگر ایک ایسی کتاب بنائی جاوے جنہیں ایک طرف اخلاقی تعلقات اور دوسری کالم میں مذہبی عقائد ہوں۔ تو شاید بہت ہی کم اختلاف باقی رہ جاوے۔ ان حرف ایک بانی مذہب اور خدا کے وجود کی قید ان کو بھی ثابت ہوگی۔ اور یہی مرحلہ آرزو

روحوں کی گھبراہٹ کا باعث ہے۔ — ۱۲ —

سے تو گھبراتے ہیں۔ لیکن جب اپنے خاندان کی چار دیواری میں جاتے ہیں۔ تو پھر اسی کے پابند ہو جاتے ہیں۔

لوگ روز دیکھتے اور پاتے ہیں۔ کہ ہر شروع کا ایک خاتمہ ہی ہوتا ہے۔ ہر شئی کے ساتھ فنا کی پہلچ بھی لگی ہوئی ہے۔ لیکن جب مجموعہ اعظم کے فنا دار خاتمہ پر آتے ہیں۔ تو ان سب مشاہدات سے الگ ہو جاتے ہیں۔ تالان جزئی اور کلی کے ہر موقع پر متصرف ہوتے ہیں۔ لیکن جب اس مرحلہ پر آتے ہیں۔ تو ان تمام پہلے اور قریبی اعتراضات سے منحرف ہو جاتے ہیں۔ ہم جزئی انقلابات اور خاتموں کو صرف حسرت کا ہی سبق نہیں لیتے۔ بلکہ ہمارے اخلاق پر بھی انکا بہت کچھ اثر ہوتا ہے۔ جب جزئی انقلاب اور خاتمہ ہمارے اخلاق اور عادات پر موثر ہے۔ تو مجموعی خاتمہ کا خیال اور نظارہ اس سے بھی زیادہ موثر ہو سکتا ہے۔ مذاہب ہی نہیں بلکہ حکیموں کا گروہ بھی (سوائے چند کے) ہمیں ان حادثات کے متعلق ہمیشہ اس دلیل سے توجہ دلاتا ہے کہ ہم اپنے اخلاق اور عادات کو اصلاح کریں اور سوچیں کہ ہماری ہستی کے جزئیات اور اسکا مجموعہ اعظم کیا حقیقت رکھتا ہے اور مادی اجزا کے مقابلہ میں روحانی کیفیتوں کا حشر کیا کچھ ہو سکتا ہے بحث اور جھگڑا نہ کرو بلکہ بحث سے دل سے دنیا کے دلچسپ منظر کا نقشہ کرو۔

تمام شد

تمام شد  
۱۰/۱۰/۱۰



CALL No. Δ914142 ACC. NO. 14129  
AUTHOR مفتي محمد شفیع  
TITLE فتاویٰ رضویہ

29 NOV 1988

14 DEC 1988

LIB. BODY MUST BE CHECKED AT FIVE TIME  
IN GROUP



## MAULANA AZAD LIBRARY ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY

### RULES:—

1. The book must be returned on the date stamped above.
2. A fine of **Re. 1-00** per volume per day shall be charged for text-books and **10 Paise** per volume per day for general books kept over-due.

